政治哲學對話錄

A Dialogue of Political Philosophy

周保松
盧浩文 編著

VISIT…

LANZAROTE
Caliente.COM

人只不過是一根葦草，是自然界最脆弱的東西；但他是一根能思想的葦草。用不著整個宇宙都拿起武器來才能毀滅他；一口氣、一滴水就足以致他死命了。然而，縱使宇宙毀滅了他，人卻仍然要比致他於死命的東西高貴得多；因為他知道自己要死亡，以及宇宙對他所具有的優勢，而宇宙對此卻一無所知。

因而，我們全部的尊嚴就在於思想。正是由於它而不是由於我們所無法填充的空間和時間，我們才必須提高自己。

因此，我們要努力好好思想！

Pascal, 思想錄（*Pensees*）

目錄

卷一・政治哲學理論

1. 效益主義之經驗機器
2. 效益主義之阿 Jim 的抉擇
3. 論羅爾斯的正義論
4. 運氣與正義
5. 放任自由主義
6. 論自由
7. 女性主義
8. 政治哲學與我：回顧與分享

卷二・甚麼是政治哲學

卷三・人生哲學

9. 論幸福
10. 論科學與信仰
11. 論宗教
12. 論人性
13. 論文化
14. 論大學教育

卷四・論文結集

15. In Search of Liberty and Equality - How Should We Live Together?
16. On Nozick's argument of self-ownership: separateness of persons versus commitment to equality
17. Between Equal Respect and Equal Opportunity
18. On Marx's idea of alienation
19. Social meaning and criteria of justice

做個自由人

——《政治哲學對話錄》序

■ 周保松

過去兩年，我和中大政政系的學生，透過電子郵件之便，持續在網上進行了一系列的政治哲學對話。累月下來，有數十萬言。我們將其整理編輯，成此書，名爲《政治哲學對話錄》。

讓我先交代一下對話的緣起。我在政政系主要負責任教政治哲學的科目。我有一習慣，每教一新班，便開設一個電郵討論組，供學生和我在這平台上交流。交流是開放自由的。學生可以就課堂或導修課中遇到的任何疑難，提出問題或一抒己見，也可就他人的觀點作出回應或批評。但討論的題材，遠不止此。它還包括時事政治、文學電影、文化藝術、大學教育、人生和宗教哲學，以至生活中遇到的種種問題。作爲老師，我一方面積極回應學生的問題，介入他們的討論，另一方面亦會不時將一些值得讀的文章，傳給學生閱讀，藉此引發更多的思考。這些文章，亦不限於政治哲學，還有報章的社論和評論，國內國外雜誌上的書評和論文，也有我寫的文章和隨筆。這樣的對話，並不屬於學生成績評核的一部份。我不刻意指定學生一定要談什麼，也不介意他們持和我相異的觀點。

這樣的一個討論空間，或許庶幾達到了德國當代哲學家Habermas所說的「理想言說」的狀態吧。每個參與者都是自由平等的，可以提出任何觀點和看法；每個參與者都認真思考，在耐心聆聽別人的同時，也努力爲自己的立場辯護；參與討論的目的，不是爲了什麼眼前利益，而是享受一起探究學問的樂趣，並相信通過理性的討論，能對各種問題有更深的認識和體會。大家在討論中一起成長！這樣的對話，既補足了我的教學，也好像開闢了一個獨立的園地。

這本書所收錄的，主要是我和二零零四年春季修讀「政治哲學」(GPA3070) 的二年級同學的對話。全書分爲四卷。卷一環繞課程中所教的各種理論，例如效益主義、John Rawls的左派自由主義、Robert Nozick的右派自由主義等等。由於參與者都上過我的課，並讀過相關理論，因此討論往往在一特定語境下進行。爲令其他讀者能夠明白討論的脈

絡，每部份的開首，都有一篇由同學寫的導言。至於卷一的第八部份「政治哲學與我」，則收錄了好些同學讀完「政治哲學」的心得與感受，值得以後的同學參考。

卷二的「甚麼是政治哲學」，是對於政哲的後設思考，主要探討政治哲學的性質、作用及其限制。這部份提出的問題，幾乎每年都困擾不少政政新生。不少初入政政的同學，總覺得政治應是一門很實用很實在的學科，而政治哲學關心的，卻是一些又難又抽象又不實際又沒有結論的東西，因此很不理解爲什麼要讀這樣的科目。如果有讀者也惑於這些問題，或可跳過卷一，直接閱讀這卷。

卷三的「人生哲學」，是整本書內容最爲豐富的一卷，討論了人生的意義，宗教和科學的關係，基督教信仰的基礎，人性以至大學教育的目的等。其實在電郵對話中，相當多是同學對這些問題的反省和交流，只是礙於篇幅，只能收錄其中的一部份。

卷四的「論文選輯」，收錄了五位同學的論文。這幾篇論文，其實從不同角度回應了卷一中提出的許多問題，尤其是社會分配正義的問題。對這些問題有興趣的讀者，可考慮將卷一和卷四放在一起讀。這裡順便一提，在批改完學生的期中論文後，我曾經舉辦了一個小型的半天研討會，選了五位同學的論文作報告，然後再由其他十位同學評論。那天是公眾假期，但大部份同學都出席了研討會。最難忘的，是當天黃昏五點課室關門後，全班同學移師到新亞圓形廣場，繼續作報告和討論。或許，那是圓形廣場歷史上，唯一的一次政治哲學討論會。

放在各位眼前的，便是這樣的一本記錄了我們師生的對話錄。無待贅言，它不是一本什麼高質素的學術著作，裡面的觀點，也談不上獨到或成熟，畢竟這本書的大部份內容，是我們在無數深夜，在網上即時對話和討論的結果。

《學記》說：「學，然後知不足；教，然後知困。知不足，然後能自反也；知困，然後能自強也。故曰：教學相長也。」這一年，我對此實在體會殊深。

爲了維持這個對話的平台，爲了將這些對話整理出來，我著實花了不少時間和精力。此刻下筆，掠過同學的面容身影，想起那深宵對談共鳴的快意，還有過去三年日夕相處的點點滴滴，心情竟複雜得難以形容。

像我這樣一個年青教師，在現有的學術體制下，花那麼多的心力做這樣的事情，可說是相當不智。我不是不知。在過去兩年，我恆常面對這樣的掙扎。這些掙扎，具體而微。每天都在拚命的和時間及睡眠賽跑，在生活中種種不能逃避的責任之間徘徊取捨，實在教人疲憊氣餒。也曾不止一次想過停下來。有掙扎，而又選擇繼續，多少是基於一些信念。以下，我約略談談我的想法。當然，這並不是說我一早便已有這樣一套信念。很多東西，都是邊教邊體會邊反思的結果。自然，這也不是什麼定見。

教育的本質，其實是要將人由一種狀態，帶到另一種狀態，另一種更理想更完美的狀態。柏拉圖在《理想國》第七卷中那個有名的洞穴的比喻，便是說教育的目的，是要將人從虛幻的洞穴中帶出來，見到那象徵善的理念的太陽。[1] 而康德所說的啓蒙，也是要人勇敢地運用理性，將自己從不成熟的狀態中解放出來。[2]

因此，大學教育的首要問題，必然是：大學想培養什麼樣的人？我們希望學生讀完三年後，成爲一個怎樣的人？

對於這個問題，或許不同人有不同答案。但一個最主流的說法，是說培養出來的人，必須能夠爲社會所用。「教育是一種投資」這種說法，骨子裡是說，既然政府給了錢，便一定要有回報。什麼回報？經濟回報。怎樣才可以有最大的回報？自然是培養出能夠充份爲香港這個高度發達的資本主義社會作出最大貢獻的人。

什麼是資本主義的特質？還是馬克思的說法最爲經典：「它使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的『現金交易』，就再也沒有任何別的聯繫了」；「它把人的尊嚴變成了交換價值」。[3] 又或者用龍應台最近的說法，它便是我們津津樂道的代表了香港核心價值的

---

1. Plato, *The Republic* trans. by Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
2. 原文是 “Enlightenment is man’s emergence from his self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to use one’s own understanding without the guidance of another.” Kant, “An Answer to the Question: ‘What is Enlightenment’” in *Kant: Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p.54.
3. 馬克思，〈共產黨宣言〉，《馬克思恩格斯選集》，第一卷（人民出版社，1972），頁253。

「中環價值」：「在資本主義的運作邏輯裏追求個人財富、講究商業競爭，以『經濟』、『致富』、『效率』、『發展』、『全球化』作爲社會進步的指標。」[4]

資本主義社會要的是這樣的一種人：在市場中競爭力強；將所有人視爲滿足自己欲望的手段；懂得無限制的鼓勵自己及他人消費；將人生中的大部分價值，還原化約爲經濟價值；人的尊嚴和社會認同，建基於一個人的財富；視自己和別人爲完全理性自利的人；將市場和競爭合理化爲自然而然的秩序；視物競天擇、適者生存爲自然律。

我們的商界，我們的政府，希望大學培養這樣的大學生，同時也希望我們的大學生，如此看人看自己看世界。因此，目前香港判斷一個大學畢業生是否合格的主要標準，是看僱主滿不滿意收不收「貨」，也就不足爲奇。

這是當下香港教育赤裸裸的現實。無論我們是否喜歡，認清這一點是必要的。它不以個人意志爲轉移（儘管有那麼多教育工作者在努力抗衡）。它反映在香港教育的每一方面，政府商界大學行政人員教師以至學生，基本上都接受了這種觀點。因此，大至大學撥款，中至課程設計，小至學生選科，也以這個爲標準。或者準確點說，即使大家心有不滿，也不得不如此。當然，大家都不太願意直率地承認這一點。因此，有其他種種名目被創造出來，或曰自我增值、與時並進，或曰全球化國際化，創建世界一流大學等等。但說到底，這種看人看教育的方式，沒變——即使變，也是變本加厲。

承認這一點，我們便會看到，香港很多大學的校訓所揭櫫的教育理想，是那麼的與時代脫節：博文約禮、明德格物、止於至善、誠明、修德講學等等，說的都是傳統儒家的理想，要培養學生成爲知書識禮的儒家式君子，成爲有德性有承擔的知識人。而君子，是沒有市場價值，在中環不能生存，且遭人嘲笑的。香港的核心價值，和傳統大學的理念，根本不能相容。[5]

---

4. 龍應台，〈香港，你往那裡去？〉，《明報》，2004年11月10日。
5. 這不表示我便毫無保留的贊成儒家的教育理想，這從下面的討論中將可見到。我只是指出，資本主義看人看教育的方式，和儒家基本上是兩套不能相容的典範 (paradigm)。而不少人在全面擁護前者的同時，又大談如何宏揚全人教育，我認爲很難成立。

我不認同這種主流的教育理念。理由很多，但說來也簡單：資本主義這樣看人，是將人貶低了，矮化了，扭曲了，是將人囚於重重的精神桎梏之中。它不僅沒有提升人，反而將人向下拉。它不僅沒有教人成爲君子，反而鼓勵人將人最自私最競爭性的一面表現出來。它沒有教人與人和自然要和諧相處，反而要人將自己和他人及自然對立起來，令得人與人、人與自然，甚至人與自己，變得愈來愈疏離。透過教育傳媒廣告和各種制度，由我們出生始便不斷的告訴我們：人本來如此，理應如此，不得不如此。

我們遂看不到其他可能性，遂失去想像的能力。

沒有人會說經濟生活不重要，沒有人會否認資本主義大大促進了生產力的發展，大大提高了人類的物質生活。但人不能僅僅是經濟人。人還有其他身分，還有其他的價值追求。而這些身分和價值，是不能也不應簡單化約爲經濟價值。而一旦這樣做，很多活動原有的價值便會被扭曲以致消失。我們欣賞藝術，是因爲藝術中有美；我們享受友誼，是因爲友誼中有信任和扶持；我們皈依宗教，是因爲宗教讓我們的生命得到安頓；我們探索自然的奧秘，是因爲我們有求真的欲望；我們讀歷史，是因爲我們想知道我們從那裡來；我們追求正義，是因爲我們想好好的合理的活在一起。同樣道理，我們接受教育，是希望追求知識，陶冶性靈，實現人作爲人的一些好的品質，培養某些德性，學會好好活著，活得更好。[6]

我們的生活有不同領域，不同領域體現了不同的價值。一個真正多元的社會，不僅在於有多少東西供我們選擇，還在於不同領域不同性質的價值，能否各安其位，並受到好好尊重。帕斯卡爾 (Pascal) 對此有極爲傳神的分析：

---

6. 但我們不必持一種本質論 (essentialist) 的觀點，認爲所有活動均自有永有的存在一種普遍性的目的。我不否認，不同社會不同時代，對於各種領域的活動的意義，可以有不同的詮釋。即使在同一社會或傳統，也可以有很多爭議。我想這是正常的。我這裡要強調的，是一個眾多領域同時存在的多元社會的重要性。對於這個問題，最值得參考的是 Michael Walzer, Spheres of Justice (Oxford: Blackwell, 1983).

「暴政的本質，就在於渴求普遍的，超出自己領域的統治。強者、俊美者、智者和虔敬者，各在自己的領域領風騷，而不是在別的地方。有時他們相遇，強者和俊美者爭著要統治對方，這其實很愚蠢，因為他們主宰的其實是不同的領域。他們彼此誤解，謬誤之處，便在於人人都想統治四方。」[7]

一個以中環價值爲主導的社會，危險之處，正在於商業社會運作的邏輯，極其強勢地入侵和摧毀其他領域的自主性，一切活動最後便都只剩下工具性價值——以能否促進資本主義社會發展爲衡量。藝術也好文化也好，體育也好科學也好，通識也好專才也好，都要看它的經濟效益和市場價值。所謂教育商品化的問題，說到底是因爲我們仍然相信教育不應只是一種商品，不應只是一種人力資源的投資，而應有其他更深層更值得重視的價值，而這些價值是商品的邏輯無法理解和容納的。

如果我們的大學教育，不能令學生對這些最切身最重要的問題，作出那怕些微的反省批判，反而在大學一年級開始，便要強迫學生接受種種的職業輔導，強將他們多快好省地訓練成徹底的經濟人，不是很失敗嗎？不是很值得我們從事教育的人，認真的反省嗎？

所以，回到我最初的問題：大學到底想培養什麼樣的人？

我的答案，是培養自由人。

我所說的自由，這裡不是指人能不受任何外在限制，可以爲所欲爲之意。它更接近陳寅恪先生所說的「獨立之精神，自由之思想」的人，更接近密爾 (J.S. Mill) 在《論自由》中所說的有個性 (individuality) 的人，也更接近康德筆下那些勇於運用理性，對公共事務作出批評的啓蒙人。說到底，更接近蘇格拉底那種終其一生，不斷對人該如何活著，該如何活在一起這些根本問題作出反省批判的人。我相信，人的高貴（如果有的話），繫於人有這種自我的價值批判意識。我也相信，這種意識愈得到發展，人愈自由。而人愈自由，才愈能知道自己想過什麼生活，愈能感受

7. Blaise Pascal, The Pensees, trans. J.M.Cohen (Hammondsworth, 1961), p.96.中文版可見《帕斯卡爾思想錄》，何兆武譯（西安：陝西師範大學出版社， 2002），頁162 。

到生命的天空海闊，愈能對既有制度作出反思，一個社會才愈多元豐富和健康。

基於這種信念，我遂希望在教學中，儘可能提供多一些的空間和資源，讓學生發揚他們的批判意識，發掘他們的興趣，發展他們的個性。透過研讀經典，透過思考論辯，透過交流對話，我希望學生看到生活多一些的可能性，有信心對自己有多一點的要求，並能培養多一點點的力量去抗衡那潮水般湧來的壓力。我希望他們知道，政哲問的問題，是無從逃避的。因爲人只要有價值意識，便必然會被價值問題所困擾，必然會問人該如何活，社會該往何處去。這是人的生存狀態。

我下決心編這本《對話錄》，最大的動力，便是希望留給學生一點記憶，讓他們在日後長長的人生路中，記起曾有這樣一段活得自由爽朗的日子。

我從來沒奢望過改變制度，但我也甚少過度的悲觀。可是最近我卻陷入一種深深的自我懷疑之中。那多少和魯迅在《吶喊》序言中的一個故事有關。

> 「假如一間鐵屋子，是絕無窗戶而萬難破毀的，裏面有許多熟睡的人們，不久都要悶死了，然而是從昏睡入死滅，並不感到就死的悲哀。現在你大嚷起來，驚起了較為清醒的幾個人，使這不幸的少數者來受無可挽救的臨終的苦楚，你倒以為對得起他們麼？」[8]

我的懷疑是這樣。當我說資本主義這樣不好那樣不濟的時候，當我教導學生要這樣批判那樣反省的時候，他們三年後，還是要離開中大這個「大觀園」，出去接受中環價值的洗禮。既然如此，我教得愈多，豈不愈令學生對制度愈不滿，愈感到不自由不自主而又無可奈何，愈不懂得在資本主義遊戲中成功和出人頭地？我鼓勵學生要努力走出柏拉圖筆下的洞穴，發見光明，但如果他們最終還是要回到洞穴，我這樣做豈非害了他們？

8. 魯迅，〈吶喊自序〉，《魯迅全集》，第一卷，（北京：人民文學出版社，1981），頁419。

魯迅是如此安慰或說服自己的：

> 「『然而幾個人既然起來，你不能說決沒有毀壞這鐵屋的希望。』是的，我雖然自有我的確信，然而說到希望，卻是不能抹殺的，因為希望是在於將來，決不能以我之必無的證明，來折服了他之所謂可有。」[9]

魯迅是對的，但我實在沒有他的樂觀。

我爲此困擾良久。在前不久有那麼的一夜，在新亞圖書館麗典室開完「犁典」讀書組後，我和本書另一位編者盧浩文在圓形廣場聊天。阿 Lu 是我三年級的一位學生。我抽著煙，告訴他我的不安。阿 Lu 想也沒想，有點激動的說：「怎麼可以這樣？我很享受這三年的讀書生活，它改變了我。即使出去工作會有痛苦有妥協，我最少知道生活還有其他可能性，最少懂得對生活作出反省。」

道理顯淺。但由阿 Lu 口中道來，我遂感到踏實。遂釋然。

是爲序。

二零零四十一月二十一日；清晨六點；中大崇基

---

9. 同上。

卷一

政治哲學理論



效益主義之經驗機器

目錄

1. 導論 □ 盧浩文 (Lu)
2. 諾齊克之經驗機器 □ 周保松
3. 選擇進入機器能否體現自主？□ 盧浩文(Lu)
4. 回應Lu：選擇機器難以體現自我 □ 張小妮
5. 換路軌救小孩的兩難 □ 冼葆儀 (Joey)
6. 回應Joey：道德的兩難 □ 周保松
7. 拒絕機器：享受新奇的經驗 □ 郭永鋒
8. 過程與結果同樣重要 □ 盧玉貞(Wincy)
9. 過程爲什麼重要？□ 周保松
10. 目標與自我問題 □ 王家禮 (James)、周保松
11. 機器令人失去未知感 □ 陳家傑
12. 痛苦使人認識快樂 □ 郭永鋒
13. 效益主義者不會進入機器 □ 李寶意 (阿寶)
14. 回應阿寶 □ 周保松
15. 再爲效益主義一辯 □ 李寶意 (阿寶)
16. 效益主義的動機何在？ □ 劉琬婷 (Michelle)
17. 宗教同樣令人失去自主性？□ 盧浩文 (Lu)

1. 導論

■ 盧浩文 (Lu)

自十八至二十世紀初，效益主義一直是政治哲學和倫理學中的主要理論，其中包括 Bentham ， J.S.Mill 以及 Henry Sidgwick 等著名哲學家。效益主義的核心觀點，是認爲判斷一個行爲、社會政策或政治結構是否合理及公正的標準，是看它能否在社會產生最大的效益 (maximization of total utility)。

效益主義的吸引力，在於它提供了一套相當簡單清楚和整全的理論，幫助我們思考 及解決現實的種種政治問題。它將眾多複雜的道德爭論，簡化爲清楚易明的效益計算（「效益」可以指快樂、喜好或慾望的滿足）。它也相當符合我們的道德直覺：如果快樂是好的，是我們每個人都欲求的，那麼產生愈多快樂的行爲自然是道德上對的 (morally right)。

但效益主義卻面對很多嚴厲的批評。以下將先簡述效益主義的一些特點，然後介紹諾齊克 (R.Nozick) 對效益主義的一個有名的批評的例子：經驗機器 (experience machine)。

首先，效益主義是一種後果論式 (consequentialist) 的理論，道德對錯純粹視乎一個行爲產生的後果。如果某一行爲能產生較大效益，便是道德上對的。效益主義與倫理學的另一理論義務論 (deontology) 相反，因爲後者認爲後果並非道德判斷的唯一考慮，而必須考慮獨立於後果的道德義務和個人權利。舉例說，違背承諾或傷害他人本身便是道德上錯的，即使在某些情況下，這樣做可以產生較大的效益。但對效益主義來說，對錯與否的考慮唯一是看它們能否產生最大的用。

其次，效益主義持一種價值一元論 (value monism) 的觀點，因爲它認爲所有價值最後都可化約爲效益。如果效益指的是快樂，那麼快樂便是價值的最後根源，不同價值的高低；便可由其產生的快樂多寡來衡量。如果這可以解釋個人的行爲，那麼類推到社會人與人之間的合作上，似乎亦應如此，即一個產生最大快樂的政治制度便是正義的制度。

諾齊克在 *Anachy, State & Utopia* 一書中，對效益主義背後預設的後果論和價值一元論提出了尖銳的批評。針對前者，諾齊克承繼康德所

稱的「應視人爲目的本身，而不僅只是手段」的義務論傳統，認爲人有若干權利是神聖不可侵犯的。如果某些行爲犧牲了人的權利，那麼即使它能爲社會整體帶來較大效益，亦是道德上不允許的。例如在一個社區，如果犧牲少數族裔的基本權利對大多數人有利，也不應該這樣做。對以權利爲本位的自由主義 (right-based liberalism) 來說，個人權利具有優先性，社會不應以整體利益之名來侵犯個人權利。

諾齊克反對後果論，明顯是認爲除了整體效益，還有其他獨立於後果的價值，而這些價值不能亦不應簡單化約到單一的價值。他認爲追求效益或慾望的滿足，並非人生的全部。諾齊克提出的「經驗機器」這思想實驗，正是要彰顯效益主義的荒謬。他先將效益定義爲慾望的滿足，然後想像我們能設計出一部能提供任何感覺的機器。進入機器後，我們想要有甚麼感覺便有甚麼感覺。處身機器之內，我們甚至可以以爲自己生活在真實世界，渾然不知「感覺」是由機器製造。

如果進入機器能夠滿足我們任何的慾望，以及產生各種各樣快樂的感覺，那麼一個效益主義者似乎應該毫不猶豫地跳進去。但諾齊克卻認爲人們不應該進入機器。他提出三個理由。一，我們想做某些事，而並非只是做那些事的經驗；二，我們想成爲某一種人，過某一種生活，進入機器後則沒有生活和性格可言；三，進入機器，將令我們限制於人造的現實，較我們自己親手構造的世界更膚淺和毫不重要。

諾齊克提出這個例子，其實是要問：一個人的感官感受是否人生最重要最根本的東西？如果我們認爲人生的目標只是追求快樂，快樂以外別無其他價值，那麼進入機器似乎是理性的選擇。相反，如果除了快樂，我們還重視其他價值，而那些價值在進入機器後將會消失，那麼我們至少有理由不進入機器。因此，選擇進入機器與否，隱含著我們對人生的看法。

在以下討論中，同學們普遍反對進入機器。第一類意見認爲機器根本不能令人得到快樂，例如阿傑和阿鋒認爲，人必須先經歷痛苦，然後才知道快樂。因此只能夠提供快樂的機器，並不能令人得到真正的快樂。而阿鋒亦提出，快樂機器所提供的快樂是有限的，因爲機器並不能模擬前所未有的快樂。不過，諾齊克所舉的例子並沒有排除機器能製造痛苦，甚至種種前所未有的感覺。第二類意見則認爲，事情的後果和快樂固然重

要，但過程同樣重要，因爲當中的付出給予我們真實的感覺。這其實與諾齊克的第一個論點遙相呼應。第三類意見則指出，進入機器將令人失去自主生命的能力，這樣的生命亦沒有意義可言。這意見近似諾齊克所提出的第二和第三點。而支持進入機器的同學則認同爲，所有價值最終將無可避免要用快樂或效益來衡量。

這個思想實驗有趣的地方，是它幫助我們思考什麼才是我們人生中最需要的，什麼才構成一個美好和幸福的人生。◇

2. 諾齊克的經驗機器

■ 周保松

今天我們在堂上討論了效益主義，其中特別提及 Nozick 在 *Anarchy, State and Utopia* 一書中的「經驗機器」這個思想實驗。Nozick希望用這個例子，對效益主義一個基本論旨提出批評，即我們人生要追求的，並不僅僅是快樂或慾望的滿足。

這個故事帶出的問題，很値得大家討論。我以下先將Nozick所描述的快樂機器的故事打下來。大家有什麼想法，請提出來討論。

Nozick: The Experience Machine

Suppose there were an experience machine that would give you any experience you desired. Superduper neropsychologists could stimulate your brain so that you would think and fell you were writing a great novel, or making a friend,or reading an interesting book. All the time you would be floating in a tank, with electrodes attached to your brain. Should you plug into this machine for life, preprogramming your life's experience? If you are worried about missing out on desirable experiences, we can suppose that business enterprises have researched thoroughly the lives of many others. You can pick and choose from

their large library or smorgasbord of such experiences, selecting your life's experiences for, say, the *next* two years. After two years have passed, you will have ten minutes or ten hours out of the rank, to select the experience of your next two years. Of course while in the tank you won't know that you're there; you'll think it's all actually happening. Others can also plug in to have the experience they want, so there's no need to stay unplugged to serve them. (Ignore problems such as who will service the machines if evrerybody plugs in.) Would you plug in? *What else can matter to us, other than how our lives feel from the inside?* Nor should you refrain because of the few moments of distress between the moment you've decided and the moment you're plugged. What's a few moments of distress compared to a lifetime of bliss (if that is what you choose), and why feel any distress at all if your decision is the best one?

What does matter to us in addition to our experience? **First, we want to *do* certain things, and not just have the experience of doing them.** In the case of certain experience, it is only because first we want to do the actions that we want the experience of doing them or thinking we've done them. (But why do we want to do the activities rather than merely to experience them?) ***A second reason for not plugging in is that we want to be a certain way, to be a certain sort of person.*** Someone floating in a tank is an independent blob. There is no answer to the question of what a person is like who has long been in the tank.Is he courageous,

kind, intelligent, witty, loving? It is not merely that it's difficult to tell; there's no way he is. Plugging into the machine is a kind of suicide. It will seem to some, trapped by a picture,that nothing about what we are like can matter except as it gets reflected in our experience.But should it be surprising that what we are is important to us? Why should we be concerned only with how our time is filled, but not with what we are?

Thirdly, plugging into an experience machine limits us to a man-made reality, to a world no deeper or more important than that which people can construct. There is no actual contact with any deeper reality, though the experience of it can be simulated. Many persons desire to leave themselves open to such contact and to a plumbing of deeper significance. (*Anarchy*,pp.42-43.)

我認爲Nozick在文中提出的幾個理由，都相當強。我以下提出我的一些想法，說明選擇不入機器爲何是合理的。首先，我想我們會同意，在人有限的一生中，每個人的生命都是自己的，不屬於任何人。每個人都有自己的人生計劃和各種的追求和關懷。而我們的經歷及歷史，則往往是構成個人身分（personal identity）不可或缺的元素。它令得我是「我」。

什麼決定一個人生命的意義呢？我認爲有幾方面值得考慮。一，一個人的生活需要目標。人作爲目的性的動物 (purposeful beings)，生活總是有指向性的。我們渴望完成一些計劃（短期或長期），又或投入某種活動，從而實踐某種對美好人生的追求。二，這些目標不是別人強加於我們身上，而是我們認同的，甚至自己選擇的。三，我們的目標，需要有價值。它不是任意的選擇，因爲我們總是活在某種關係及傳統之中，總希望得到別人及社群的認可。四，我和我的計劃之間，不是完全分割的。

我對自我的理解，相當程度上和我投入的計劃和事業分不開。例如對一個鋼琴家來說，彈琴本身可能不是純粹外在的活動，而是構成她身分的一個重要元素。如果有一天她被迫不能再彈琴，她也許會自覺變成另一個人，又或她的人生失變得沒有意義。

假設以上說法成立，那麼在成功地實現自己的人生計劃時，我們當然會感到快樂。問題在於，快樂的感覺，是否我們追求的原初目的？在追求自己的計劃時，即使我最後不快樂，是否意味我的追求便沒有價值？一旦進入機器，最明顯的，「我不再是我」，因爲我不是由一堆感覺來界定的，又或「我」不能被還原爲一堆感覺。其次，進入機器，我不是「活著自己的生命」 (live my own life)。那不是我的生命。「活著」不等同於一堆感覺加起來。 Kymlicka 對此有很好的解釋：

> Far from being the best life we can lead, it hardly counts as leading a life at all. Far from being the life most worth leading, many people would say that it is a wasted life, devoid of value. (*Contemporary Poltical Philosophy*, p.13)

> What we want in life is something more than, or other than, the acquisition of any kind of mental state, any kind of “inner glow”, enjoyable or otherwise. We do not just want the experience of writing poetry, we want to write poetry; we do not just want the experience of falling in love, we want to fall in love; we do not just want to have the feeling of accomplishing something, we want to accomplish something. It is true that when we fall in love, or accomplish something, we also want to experience it. And we hope that some of those experiences will be happy.But we would not give up the opportunity to fall in love, or accomplish something, even for the guaranteed experience of those things inside an experience machine. (p.14)

植物人是其中一個例子。我想很多人會贊成植物人可以安樂死，即使他處於一種不能表達自己意願的狀態。為什麼呢？我想這不是因為他承受很大肉體上的痛苦，而是覺得這樣的生命沒有價值，又或生命的質素很低。活著，和活得有價值，是兩回事。假設他沒有痛苦，同時透過先進科技，令他大腦感受到各種快樂，按效益主義的說法，這個植物人似乎和我們沒有什麼分別。

阿寶在堂上說，我們似乎沒有很好的理由不進去，又或進去的誘惑很強。我反為覺得，「是否進去」其實個價值判斷。當我們給出理由，說明自己選擇進或不進的時候，這些理由本身反映了某種看生命及看自我的立場。所以，問題似乎不是「**事實上會否進去**」，而是先問「**到底我們應該如何看人**」。如果我是一個效益主義者，又或者如很多人相信，人生終極的目的，最終不外是追求快樂的感覺而已，那進去的理由便很強。問題在於，效益主義這種看人的方式，是否最有效地反映我們對生命的體會，以及這種方式是否值得我們追求？

有同學或會問，以上討論和政治哲學何干？驟看上去，似乎關係的確不大。但如果仔細想想，便會發覺不是這樣。每一政治理論，都希望提供一個立足點，幫助我們評估及衡量我們的政治制度及實踐。每一理論都告訴我們，如果你從它的觀點看，得出的制度便是合理公正的。關鍵是，這個立足點在那裡？又是否站得住腳？對效益主義來說：我們用來評估世界的最後標準是快樂，因為快樂是我們每個人均欲求的，而且是唯一的內在價值（intrinsic value）。既然如此，我們便應努力令這個世界增加多一些快樂；我們的政治制度，便應以極大化所有人的快樂為標準。社會中所有的其他原則，最後的基礎便都是效益原則。Nozick提出的故事，正正希望我們思考：效益主義這種出發點，是否站得住腳。

當然，還得想下去的是：如果效益主義不行，我們自己的立足點在哪裡？讀政治的同學，總會問什麼是理想的政治安排。那麼你心目中的理想政治，又須重視一什麼價值？有人或會說，重視人權。但一旦重視人權，似乎便會去到一個非後果論（non-consequentialist）的模式，因為重視個體權利，恰恰和效益主義的「後果論」的結構相反。那麼，重視個人權利又是怎樣的一種結構？一旦將這些問題聯結起來，這些看來相當抽象的問題，便和我們關心的很多政治問題分不開，只是我們平時很

少想得那麼深入而已。政治哲學困難的地方，是它要求我們對人及社會有相當深入的了解和反省。◇

3. 選擇進入機器能否體現個人自主？

■ 盧浩文 (Lu)

周生，我對你提出反對進入經驗機器的兩個論點有疑問。

如果個人選擇能夠體現個人自主，那麼像阿寶說，我們選擇進入機器，放棄將來的選擇 -- 這個「選擇」本身，又是否一個選擇，是否能夠體現個人自主？正如一個人選擇死亡，即使他將來再沒有自主性可言，這「選擇」本身難道不能體現個人自主？抑或自殺與進入機器其實有根本的分別？

此外，爲何我們認爲植物人的生命沒有價值，又或生命的質素很低？衡量生命的質素似乎因人而異。有人可能覺得雖然自己做了植物人，但總算給予親人一個甦醒的希望，多少有點價值；又或有人認爲生存本身已有價值。這些價值雖然較小，但是否表示我們應該放棄植物人的生命？

我亦想了解討論政治哲學的方法。諾齊克透過論證經驗機器之不可欲，來建立「效益不是人生的終極追求」的論點是否具普遍性？今日課堂上便有同學說要進入快樂機器，那麼諾齊克的論點仍能成立嗎？如果不能的話，他這論點還能否成爲否定效益主義的論據？而甘里卡 (Kymlicka) 的書裡提到 adaptive preference 這個概念，大意是指我們部分的喜好會受環境決定。這可指政府不賦予人民權利，久而久之人民便會覺得他們不值得、或不應該擁有那些權利。我認爲這點很重要。因爲我們似乎可以用它來指那些覺得國家權力較人權重要的人只是受了 adaptive preference 的影響。那麼 adaptive preference 應該被考慮嗎？我們又如何能夠分清真的喜好和adaptive preference？世界上又是否有所謂真的喜好？◇

4. 回應 Lu：進入機器難以體現自我

■ 張小妮

我想回應Lu有關選擇與個人自主的問題。我認爲選擇進入機器算是個人的選擇，但是否體現自我便值得商榷，因爲選擇進入機器，某程度上便已意味著接受由機器安排給你的生活。但這樣一來，你還是你嗎？你放棄了將來的選擇權，還可以說「命運在你手」嗎？同樣，選擇死亡亦難以體現自我，因爲構成生命最基本的元素也沒有了，自我又何在呢？

然而，效益主義也許道出了人性中一些根本的特性，所以很多時候我們難以跳出它的思想框架。例如初生嬰兒一出世便患了重病或嚴重畸形，醫生應否決定不給予治療讓它「自然死亡」？面對這種情況，我們應否主張積極的或是消極的安樂死? 主張消極的安樂死的人認爲，以人爲手法加速死亡在道德上錯的，而贊成積極安樂死的人，則認爲「長痛不如短痛」。這種想法正是效益主義所提倡：人生在世是要追求快樂，減少痛苦。因此，利用積極安樂死的手法可以大大減低嬰兒、嬰兒父母、醫護人員在心靈及肉體上所受的痛苦，不用每天看著嬰兒受著併發症、脫水等折磨。也許這正是效益主義吸引力所在。◇

5. 換路軌救小孩的兩難

■ 冼葆儀 (Joey)

關於效益主義的問題，我想提出一篇在網上看到的小故事。

假設有數個小孩在在列車會經過的路軌上玩耍（路軌 1），而在另一條列車不會經過的分岔路軌上，則只有一個小孩在玩耍（路軌 2）。過了不久，一輛列車即將要駛過路軌 1 ，從而會撞到那幾個小孩。問題是，如果你是司機，你會把火車轉接至路軌2，犧牲那個在該路軌上的小孩來救回其餘數個小孩的生命嗎？

我想這故事點出了效益主義的弱點。效益主義以極大化整體效益來證立一些事情，但忽略了事情或決定本身是否公平。在上述故事中，若以效益極大化爲目標，豈不是要犧牲那個在路軌2上的無辜小孩？如果路軌 2 的小孩被犧牲，這個人的行爲會因爲極大化效益而變得合理嗎？

或許有同學說總有其他方法可以避免這種兩難。但上面的故事，似乎正正迫使我們面對這種兩難。我們要麼說，路軌2的小孩不應該被犧牲，要麼說犧牲一個人比犧牲更多人合理。但將極大化整體快樂視爲單一目標，我們便可以妄顧公義？若從人性角度去考慮，我們又是否能夠爲救回一條生命，而犧牲另外數條生命？

我覺得上述的兩個選擇，真是難以取捨。這是否表示在我們的多元社會，我們很難用一個單一理論去解決所有問題？會不會根本沒有這樣的理論去安排我們的社會？◇

6. 回應 Joey：道德的兩難

■ 周保松

Joey這個故事很好。生命中有很多道德上的兩難。在這些兩難中，無論如何選擇，結果都是悲劇。用 Berlin 的價值多元主義 (Value pluralism) 的說法，價值既然不能化約爲一，也便不能有一共同比較的尺度。當兩種價值衝突時，悲劇往往無可避免。期望以一條公式，去簡化生命中種種的複雜境況，是理論的傲慢，而不是現實的錯。

效益主義的一個問題，似乎正是將這種兩難完全消解了。對它來說，沒有所謂的 moral dilemma ，因爲所有的道德爭論最後都變成計算的問題，剩下計算得準確與否的技術問題。問題卻在於，這種觀點是否一開始便錯了。

最近有關維港填海的爭論，是另一個有趣的例子。政府說，填海所產生的經濟效益，遠遠大於保留維港的效益。反對的人，則將論證倒過來。但兩邊的考慮，真的可以如此計算和比較嗎？香港七百萬人及其後代及眾多的遊客觀賞維港優美景色產生的utility 如何和改善交通的utility作比較？

Joey 所談的兩難的例子，並不罕見，而是我們生活中常常會遇到的。以資源分配爲例。因爲資源有限，如果一定要選擇，那麼那些長期臥病在床，沒有治癒機會，卻又耗用大量醫療資源的人，政府有沒有責任繼續照顧他們——如果用省下的資源，可以救活更多的人，或防止更多人死亡的話？◇

7. 拒絕機器：享受新奇的經驗

■ 郭永鋒

今天上完堂後，我忽發奇想，想到不進入快樂機器的一個理由，那便是由於這世界還有很多我未發掘過的經驗。例如我從未到過沒有人去過的森林探險。在途中，我可能會遇到從未被發現的鳥獸花草，我可能會發現一個部落，又可能會被食人族吃掉……我享受這些不可知的結果。我走進森林，因爲我想知道會有什麼結果，而這些結果未曾有任何人經歷過。但如果我曾到過這森林，或者其他曾經到過的人告訴我森林裡有什麼不同，我可能便不會進去。

這個我不會進去的「別人去過的森林」，也許就是這副機器。因爲它把前人經驗過的都輸入機器中，沒有人經驗過的則不會有記錄。換言之，這部機器根本不能帶給我一些沒有被其他人經驗過的情況。所以我不會進入這機器。

轉念一想，選擇進入機器的人，也許已對世界失去好奇心。但他進入之前，會否想想這個世界可能還有更多不同，還有更多的可能性？這些經驗可能有著極大的效益。例如發明一種能根治所有疾病的藥物，可能就是這種「未被前人經驗過的可能性」。但由於這部機器根本沒有記載過這種經驗，所以不能提供發明這種藥得到的快樂和滿足。那麼他會不會從這部機器跳出來，著手研究新藥？

我這種解釋角度，應該不是針對效益主義，而是針對人類天生的好奇心。如果這部機器能夠吸引所有人跳進去，那麼世界就會停滯不前，因爲所有人都安於現狀。◇

8. 過程與結果同樣重要

■ 盧玉貞 (Wincy)

周生，當你在課堂上問我們誰會進入那部快樂機器的時候，我當時有點抗拒。理由可能有幾個。首先，我們追求快樂，並不表示我們喜歡活在虛假的快樂中，否則我們應該每天也吃搖頭丸。除非一個人一生也活在由機器創造的虛假的快樂世界中，否則她回到現實時，必然會覺得幻象

毫無意義。假的快樂應該不比真的快樂更快樂。我想人應該有追求「真」的意欲。

再者，我想人不只尋求快樂，也享受過程中的付出。我想很多人都會重視過程多於結果吧。如果我們進入機器，那麼便會失去與快樂同樣重要的過程。

那麼是否沒有人會選擇走進機器？我想未必。人總有好奇心，總想一試。但不是所有人會選擇終生活在其中。我想只有那些對自己的能力完全沒有信心，自覺不能靠自己找到幸福快樂的人，才會一生留戀在那機器中。只有對掌握世界完全失去信心完全絕望的人，才甘心活在幻覺之中，靠機器來逃避現實的無力感。我想阿鋒說「人有冒險的追求，所以不想活在已知的機器中」的說法，只適用於有能力和有自信的人吧！◇

9. 過程爲什麼重要？

■ 周保松

Wincy提出一個看似簡單，但很重要的問題：爲什麼過程重要？它重要，是因爲它本身便是構成快樂的一部份（例如增強快樂的感覺），抑或過程本身體現了另一些價值，是結果所不能包含的？我們常聽人說，結果的成敗不重要，最重要是你付出過（通常對失敗者講）。但這純是虛僞的客套話，抑或有真知在其中？如果是後者，那是一些什麼東西？◇

10. 目標與自我問題

■ 王家禮 (James) 和周保松

周生，關於快樂機器 (Experience Machine) 的問題，我有幾點仍然想不通：

1) 目標問題

你說人生要有目標，而這些目標必須是自己認同的。但這原則與進入快樂機器的行爲，似乎沒有衝突。如果某君說：「我的人生目標是進入那部機器，享受快樂的感覺。」那麼他不是在「投入一項活動」、「完成一項計劃」嗎？其實，「享受快樂」本身又是否一項「活動」、一項「計劃」呢？

另外，是否進入這部快樂機器，全是個人選擇，沒有人會被迫進入或被拒門外。正如阿Lu所說，即使進入機器後是被機器操控，但「進入機器並享受快樂」本身便是一個個人選擇，而且我們還透過機器中的程式，選擇了所享受的快樂的本質、形式和次序等等。既然是個人的選擇，爲何進入這部機器，便令人生變得沒有意義呢？

周保松：這個問題十分好，邏輯上也成立。這有點像Mill當年所問，我們應否容許人有自由選擇做奴隸的問題一樣。「人有自由選擇做X」這個命題沒有問題，問題是我們是否有理由這樣做，而這是一個牽涉價值判斷的問題。例如我們可以說，奴隸的性質是和自由有必然衝突的，如果你重視的是自由，你作這個選擇便是不理性的。你或會回應，「我是十分理性的想做奴隸」，那我便要看你給出什麼理由支持這種說法，例如做奴隸的好處是什麼，這些好處又是否真的 make sense，以及在何種意義上較不做奴隸的生活好。

回到你的問題。我的思路是這樣。一，我們都想追求有意義的生活。二，有意義的生活的前提，是我們需要實踐一些自己認同的人生計劃。三，這個實踐是一個過程。結論：進入機器之後，所帶給我的，不是這些東西。所以，問題不僅僅在於選擇。所以我要強調，選擇不是構成人生意義的充分條件。

亦因為此，你不可以說，因為你選擇了，你的生活便自動變得有意義。我們必須回到實質的判斷：到底進入機器是否一種有價值有意義的生活？甚至我可以問，這到底算不算生活？如果你說，你重視的是自由，那進入機器之後的生活，是否在實踐我們的自由？如果你要進去，你便得告訴我，為何進去的狀態，較不進去為好。當然，效益主義者會堅持，人想要的就是一堆快樂的感覺而已。但人是這樣的嗎？

2) 自我問題

你說進入了快樂機器後，「我不再是我」，不再活著自己的生命(live my own life)。

我的第一個疑惑是：假設這部機器能設定一個「虛擬社會」，在其中我不但能感受到友誼、愛情和家庭等快樂，而且能感受到「我」存

在於這個「虛擬社會」的快樂。既然如此，失去自我身分的同一性 (self-identity) 又是否否定進入機器的理由？情況正如我們做夢一樣。當我們進入夢境時，我們會被給予一個身分－不論是主角、配角、旁觀者抑或佈景，並感受到自己存在於夢境當中。如果純粹因爲「虛擬」這一點而否定自我的身分，那麼我們是否同時要否定「睡夢中的自己」？選擇「睡覺做夢」，又是否便立刻等於不再活著自己的生命，是否立刻等於失去生命的意義？

周保松：當你說「我選擇做夢」時，依然有真實和夢境之分，你知道你在做夢，而夢中的一切和你的身分並無關係。問題的要點在於，當你未進去前，你知你是你，而且你在乎你是你。而構成「你是你」的元素（你的計劃，你的追求，你的人際關係等等），似乎在進去機器之後，便不存在。（你或會問，為何我要在乎我是我？我想，這是人的一個很重要的特點吧。)選擇做夢，不會令你的生命失去意義，但做夢本身恐怕不能給予一個人生命意義吧。

第二個疑惑是：縱使不進入快樂機器，我們憑甚麼肯定這刻「我是在掌管我的生命，我是在活著自己的生命」？說得具體一點，即使「虛擬」這一點足以證明「不是活著自己的生命 (NOT living my own life)」，我們又怎樣證實我們活著的這刻是「真實」的？如果不知道活著的這刻是真是假，我們如何指出機器內是「虛擬」，而在機器外是「真實」的分別？我們可否仍在睡夢中？其實，我們可否把 經驗機器內的我看成另一段「生命」，另一個所謂「真實」的歷程？（我想我是同意你的立場－不進入機器，但我依然想不到如何否定相反的選擇。）

周保松：這是笛卡兒式的問題，而他的答案是有名的「我思，故我在」。但這問題實在不易答。這有點像《二十二世紀殺人網絡》(Matrix) 的故事。如果我們一直便活在一個虛擬的世界中，那的確很難分得清孰真孰假。

我同時也在想另一個問題。如果我知道此刻的世界是虛擬的，而我又有能力的話，我會否願意回到真實中？再進一步，如果我同時知道，真實的世

界，較虛擬的世界痛苦得多，我是否仍然願意回去？這不易答。人明知虛幻，而仍然願意活在虛幻之中？但如果一切都是虛幻的，那他的人生意義建立在何處？◇

11. 機器令人失去未知感

■ 陳家傑

以下我嘗試從自己的想像，提出若干令我不敢嘗試進入機器的原因。

1) 失去未知感

這副機器能夠滿足每個人的欲望。從經濟學的角度看，它解決了稀有性的問題，所有人都可以滿足自己的欲望。有人希望有家財億萬的快感，也有人希望像張柏芝那樣。但因爲我們想甚麼便得到什麼，機器令我們失去經常面對的未知感。我們不會「食檸檬」，不會經歷生意失敗。久而久之，世上每個人都會變成怎樣？不懂溝通？不懂維生？

2) 失去快樂

如果我已試過這部機器，最初可能十分有趣。問題是當我每天都以機器滿足所有的欲望及快樂，我大概會變得盲目。我會失去一套價值觀，會不知如何是好。失去快樂與追求可能是機器令我們唯一的「痛苦」之處，但卻足以掩蓋我最初追求的價值。◇

12. 痛苦使人認識快樂

■ 郭永鋒

我很喜歡阿傑的回應。我在想，快樂是否相對於痛苦？如果沒有經歷過痛苦，人又如何得知快樂是可欲的呢？同樣，如果我一生的理想，是追尋快樂，而這部機器能給我快樂，那麼當人未曾經歷過痛苦，他們應該不會知道需要追求快樂。那麼他是否需要進入機器呢？

這部機器或者能在一開始便使人感到痛苦。但如果它讓我痛苦，我爲什麼要進去？

那麼能否容許我這樣說：痛苦使人認識快樂。故此，人懂得追求快樂的前提，是認識痛苦。故此認識快樂之前，我們受痛苦是有意義的。◇

13. 效益主義者不會進入機器

■ 李寶意 (阿寶)

近日大家對「快樂機器」的討論已進入白熱化階段，我亦有些問題不太明白。「經驗機器」的設計，本來是要指出效益主義的弱點，但我發現一直以來我們反對進入「快樂機器」的理由，往往不能推翻效益主義。正如阿傑所說，進入「快樂機器」未必會帶來真正的快樂。大家普遍亦覺得自我的身分認同，或過自己的生命，或追求人生的意義才是對的。那麼是否這些快樂，才是真正的快樂呢？如果是的話，那麼效益主義便不應，亦不會主張人進入快樂機器，因爲這樣的效益根本不是最大的。如此一來，經驗機器真的可以指出效益主義的弱點嗎？還是其實大家在討論時，已不自覺地用了效益主義的邏輯？◇

14. 回應阿寶

■ 周保松

阿寶這個回應很好，也是很多效益主義者慣用的策略。但當我們提出self identity / live your own life / 追求人生的意義這些觀點時，其實是指出這些東西不可以化約爲快樂的感覺。而我們在乎這些東西，亦不是爲了快樂的感覺。但阿寶的回應，卻似乎假設了我們歸根究柢是在追求更多的快樂，但我並沒有這樣的想法。（當然，這個批評可能適用於阿傑和阿鋒的思路）。◇

15. 再爲效益主義一辯

■ 李寶意 (亞寶)

我想我不是要捍衛效益主義，只是我真的對「快樂機器」的例子

有許多懷疑和不明白。我們所談及的這一派效益主義的確是以「快樂」來量度「效益」，但「快樂」是否就等於「經驗機器」中產生的「快樂」？效益主義是大家日常生活中經常遇到的問題。「經驗機器」的虛擬性引發出的「自我的身分認同」問題，究竟能否等同效益主義的問題？

我在上一封電郵中表示我懷疑「經驗機器」能否指出效益主義的弱點。這是因爲我不認爲效益主義一定會鼓吹別人去進入「經驗機器」。究竟「經驗機器」是否真的能推翻或是指出效益主義的流弊呢？

其實，我十分同意周生所提出「自我的身分認同、過自己的生命和追求人生意義等不可以還原爲快樂的感覺」此說法。我亦認爲這是效益主義最大的問題。但這不期然令我想到這只是「快樂」的問題。那麼是否將「效益」的標準，由「快樂」改爲其他概念便可以解決問題？◇

16. 效益主義的動機何在

■ 劉琬婷 (Michelle)

我想哲學有趣的地方，在於純粹的思考也可得出有意義的結論。這不同於做政策研究，要知道宏觀歷史或環境情況，才可得出稍爲可靠的看法。

初聽到經驗機器故事，我最先想到的，是快樂該如何界定。如果給予一個前設，即在進入快樂機器之後，具體感觀與日常生活毫無分別（正如電影 Matrix 所描述），只是自此以後，我只會感到實實在在的快樂，再不會感到悲傷，而那快樂是永恆不變的，包括所有快樂的絕對感覺。那麼我會否進去呢？

我顯然不會進去，因爲我對家人和朋友還有責任。我不能令他們因爲我自私的追求而傷心。只是，若我認爲家人朋友的快樂較我一己的快樂重要，並成爲我決定的理據，那這豈不正是效益主義的邏輯？我的例子豈不正正印證了效益主義的合理？

又，是什麼令得我認爲家人朋友的快樂，較我一己的快樂重要？對家人朋友的責任，並不會使我快樂。相反，它限制我的快樂。而且，我從快樂機器中得到的絕對快樂，必然較我從家人朋友中所得的快樂要多。

因此，若不是爲了得到「快樂」而驅使我作出利他主義的決定，那麼，這不正正反證了世上存在「快樂」以外的價值？

有關別的價值，這令我想到中學時所學到的孔子的「仁」的思想。假如追求某種道德的代價是失去快樂，我們還會否追求道德？孔子的答案是肯定的。他甚至認爲道德和「形驅物慾欲」是對立的。我們要做到道德最大化，形驅物欲最小化。不過這牽涉中國文化根本的問題，實在太複雜了，還是留給其他人去想想吧。◇

17. 宗教令人失去自主性？

■ 盧浩文 (Lu)

今天我突然想到宗教、自主與生活質素的關係。我對宗教的了解不深。我猜想一個虔誠的信徒的許多信念和價值，都是直接來自神，於是他們的行爲和人生計劃都依照神的旨意行事。例如有人視傳教，爲教會服務是爲他的人生計劃。

周生說一個有意義的人生，其中一個條件是人能夠自主地爲自己訂下人生計劃。依這樣說，如果一個人把人生計劃付託在宗教，教會認爲他應該做甚麼，他便做甚麼，那他是否仍有自主性？這樣的人生是否有意義？

我接觸到不少虔誠的教徒，他們待身邊人以誠，交了很多朋友，做人積極等等。一般人認爲很好的質素，他們都有。這是否代表一個人即使沒有自主的人生計劃，他的生命也可以很有質素？決定人生是否有質素的條件，會不會是個人素質，而非自主性？德蘭修女似乎是個頗有說服力的例子。

我還想提出一點。如果，我閱讀聖經，然後認爲神說的很有道理，繼而相信神，接受神的意旨成爲我做人的標準，是放棄自主的表現。那這跟閱讀不同的政哲理論，然後相信一套很有道理的理論爲做人行事的標準，兩者有甚麼本質上的分別？若果沒有分別，我們相信效益主義是否等同放棄自主性？

另外還有一個小疑問。你說「價值既是在歷史中形成，也在歷史中建立其客觀性。」我奇怪歷史怎能建立價值的客觀性。正是因爲各地各族的歷史跟傳統有別，個別地方跟別的地方完全沒有交流，所以形成獨

特的價值系統。例如一個小小的太平洋島國，便有獨立於其他地方的價值系統。因此，各地形成的價值便是多元的，這便會得出價值是多元的結論。我的推論究竟有甚麼問題？

如果你同意我上述所說宗教會令一個人失去自主，那我以上的講法，似乎會得推出一個結論，便是宗教是一種經驗機器，只是這種機器所追求的，不是官能上的快樂，而是一種對真、世界的信任和依賴（簡單來說是依賴或安定的感覺。假設我剛才所說，即因爲宗教而失去自主性並不影響一個人的生活素質，那麼進入快樂機器是否不會令人的生活質素下降？◇



效益主義之阿 Jim 的抉擇

It is absurd to demand of such a man, when the sums come in from the utility network which the projects of others have in part determined, that he should just step aside from his own project and decision and acknowledge the decision which utilitarian calculation requires. It is to alienate him in a real sense from his actions and the source of his action in his own convictions.

(B. Williams, *Utilitarianism: For & Against*, p.116)

目錄

1. 導論 □ 盧浩文 (Lu)
2. 若你是Jim，你會如何選擇？□ 周保松
3. 阿Jim應該自殺 □ 周子烈 (Charles)
4. Charles的選擇不負責任 □ 徐遠華 (Kevin)
5. 爲Charles辯護：用愛做政治 □ 盧浩文 (Lu)
6. 美國總統的抉擇 □ 周保松
7. 若Pedro不會感動呢？ □ 周保松
8. 現實主義並不排拒德性 □ 徐遠華 (Kevin)
9. 道德兩難與愛的限制 □ 周保松
10. 愛是甚麼？ □ 盧浩文 (Lu)
11. 愛與理性 □ 周保松
12. 冒險政治 □ 黃兆強 (小強)
13. 效益主義與個人良知 □ 郭永鋒
14. 效益主義與利他主義 □ 劉琬婷 (Michelle)
15. 對理論的普遍效力的質疑 □ 盧浩文 (Lu)
16. 也談普遍主義的問題 □ 周保松
17. 追求理論的一致性 □ 郭永鋒
18. 效益主義令人失去自主 □ 楊安怡 (Annie)
19. 新年雜感兼論個人自主 □ 周保松

1. 導論

■ 盧浩文 (Lu)

在第一節中我已提及，效益主義認為，能夠增加社會整體效益的行為或制度，便是道德上正確的。這理論有兩項特點：一、它只考慮事情的後果；二、它只考慮事情能否增加效益，一切行為都只以效益來衡量。既然如此，效益主義便有必要告訴我們：整體效益該如何被計算出來。

即使將效益等同快樂或滿足感，也很難將它們作簡單的量化。在個人層面，每個選擇能帶來多少快樂，雖難以實數名狀，總算可衡量。但要計算社會上每個人的效益，然後將其加總，問題便會立刻變得複雜，因為這牽涉到人與人之間的喜好和利益如何比較 (interpersonal comparison) 的問題。

效益主義似乎有兩種選擇：一是量度每個人快樂的程度，然後將其相加；二是將每個人的喜好排序 (preference) ，再將其相加。前者大概沒有可能，因為快樂難有客觀的量度單位。效益主義者普遍採用第二種方法。例如政府要改憲法，政府便會讓每個人表態，然後採納最多人選擇的決定。效益主義認為要找出道德上正確的政治原則、政策或行為，只需點算人們的喜好，然後選取較多者，這樣既簡單又清楚。

表面上，效益主義與一人一票的民主制度頗為相似，但兩者其實大有分別。在民主制度下，假若我持的是少數意見，我接受它被否決，只因為我認同民主這個程序，又或只是作出暫時的妥協，我亦不必認為民主制得出的結果，便必然是道德上正確的。效益主義卻認為，不但多數人的意見是道德上正確的，而且一個有道德感人還應該衷心認同那是道德上正確的。因此，我必須隨時放棄一己的道德信念和利益，事事以增加整體效益為唯一的道德考慮。效益主義實際上要求我們有相當強的利他動機，並從一「公正無私」 (impartiality) 的角度去作道德判斷和行動。

「公正無私」也是直覺上相當吸引的概念。我們一般會認為，道德規範經常與個人利益存在衝突，而道德原則要求我們放下一己私利，事事以他人利益為念。不過，如果我們必須公正無私地從整體效益考慮，便不但要為所做的事負責，還要為我們在理智的情況下選擇不去做的事負責。這便是「消極責任」 (negative responsibility)。從增加效益的角度看，

如果你所做的與沒有做的影響其實一樣，那麼我們選擇不去做能夠增加最多效益的行爲，也是道德上錯的。據此說法，如果我們要成爲道德人，便必須嚴格依從效益計算的結果，去決定做或不做一件事。

當代道德哲學家威廉斯 (Bernard Williams) 批評效益主義這樣做沒有照顧人的完整性 (integrity)。他認爲每個人都有一些長遠的人生目標。它們是我們生命中的基本計劃 (ground project)。基本計劃賦予我們生命意義，也是人的信念和行爲的依據，對每個人都極爲重要。基本計劃也令每個人的生命形態各有不同，成爲完整而獨特的個體。因此基本計劃與我們的身分認同有緊密關係。

威廉斯繼而指出，效益主義和我們這樣對生命的看法有嚴重衝突。爲了提高整體效益，效益主義要求我們隨時要放棄我們的基本計劃。即使效益主義認同基本計劃的重要性，亦只因爲它能夠提供最大的效益——它們只有工具價值。這說法不但令基本計劃的重要性變得偶然，亦誤解了它對我們的人生重要的原因。正如威廉斯指出，效益主義「將個人的行爲和他的信念強行分開，令他成爲所有人的人生計劃和最佳結果之間的通道。這忽略了他的行爲和決定是由於他這般獨特的基本計劃引致的結果。由此，效益主義損害了人的完整性。」

威廉斯的批評令我們看到，在效益主義的系統中，我們行事的唯一標準是增加整體效益。每人實際上只是快樂的承載者，沒有個性和獨立性可言。我們沒有選擇的空間，只能依從別人的效益去決定是否該做一件事。

本節討論的主題「Jim 的選擇」 (Jim’s choice)，是威廉斯用以批評效益主義忽略基本計劃和個人自主的一個有名的例子。故事主人翁 Jim 面對一個兩難的局面：殺人指揮官 Pedro 準備殺二十個無辜的平民。 Pedro 後來提出，若 Jim 願意殺一個人，他便會赦免其餘十九個人的性命。殺人不是 Jim 的意願，而且會和他的道德信念有嚴重衝突。不過，殺一個人能提供最大的效益，若Jim不殺人便要負上消極責任，這等於犯了道德上的大錯。威廉斯問，若我們是 Jim ，我們應該怎麼做？

效益主義當然認爲 Jim 應該殺人，因爲他選擇不殺人是不道德的。但這例子卻說明效益主義和我們的對基本計劃的理解不可兼容，而且消極責任的概念會令人失去自主。

威廉斯的批評的前提是：個體的自主性和獨立性非常重要。唯其如此，基本計劃和個人的完整性才顯得重要。於是，我們便必須認真思考以下問題：個體的自主性和獨立性為何如此重要？它們和實踐一個美好人生有甚麼關係？它們為甚麼在有些時候較整體效益重要？◇

2. 若你是 Jim ，你會如何選擇？

■ 周保松

在眾多批評效益主義的當代哲學家中， Bernard Williams 被公認是最有影響力的一位。他在他著名的"A Critique of Utilitarianism"一文中，提出一個十分有名的例子，以此揭示效益主義的不足。我將這個故事打下來，看看如果你是故事中的主角 Jim ，你會作出怎樣的選擇。

> Jim finds himself in the central square of a small South American town. Tied up against the wall are a row of twenty Indians, more terrified, a few defiant, in front of them several armed men in uniform. A heavy man in a sweat-stained khaki shirt turns out to be the captain in charge and, after a good deal of questioning of Jim which establishes that he got there by accident while on a botanical expedition, explains that the Indians are a random group of the inhabitants who, after recent acts of protest against the government, are just about to be killed to remind other possible protestors of the advantages of not protesting. However, since Jim is an honoured visitor from another land, the captain is happy to offer him a guest's privilege of killing one of the Indians himself. If Jim accepts, then as a special mark of the occasion, the other Indians will be let off. Of course, if Jim refuses, then there is no special occasion, and Pedro here will

do what he was about to do when Jim arrived, and kill them all. Jim, with some desperate recollection of schoolboy fiction, wonders whether if he got hold of a gun, he could hold the captain, Pedro and the rest of the soldiers to threat, but it is quite clear from the set-up that nothing of that kind is going to work: any attempt at that sort of thing will mean that the Indians will be killed, and himself.The men against the wall, and the other villagers, understand the situation, and are obviously begging him to accept. What should he do?

To these dilemmas, it seems to me that utilitarianism replies that Jim should kill the Indian. Not only does utilitarianism give these answers but, if the situations are essentially as described and there are no further special factors, it regards them, it seems to me, as obviously the right answers'

Williams, *A Critique of Utilitarianism*, pp.98-99.

問題：你認爲 Jim 是否應該接受 Pedro 的建議？如果應該，那你會否接受Utilitarianism提出的的理由？如果你認爲Jim不應該，理由是什麼？如果你在 Jim 的位置，你又有什麼考慮？◇

3. 阿 Jim 應該自殺

■ 周子烈 (Charles)

Jim 帶 Pedro 到中央廣場附近的酒吧，點了兩杯啤酒。 Jim 問 Pedro 爲何當上指揮官。 Pedro 直言，政府薪高糧厚，比他當工匠的弟弟多兩倍。 Jim 告訴他，自己是耶路撒冷的總督。

「幹嗎逮捕那群印第安人？有甚麼特別的用意？」

「沒有。隨便選罷了。我只是依上級指令做事。不依的話，會丟掉工作。我要照顧家庭、兩個小孩，還要帶領上百個人。」

「明白。你認識耶穌嗎？」

Jim 接著拿起 Pedro 的槍，朝自己腦袋轟了一槍。

Pedro 被 Jim 所感動，離開了警隊。

沒有快樂、憤怒，只有和平!◇

4. Charles 的選擇不負責任

■ 徐遠華 (Kevin)

Charles 的回答真是天真得可愛！（「可愛」在這裡並無貶意）他無疑於如康德那樣要求我們做最真誠的人：即使可以救全世界的人，他也寧可選擇不說謊話；他又如孔孟那樣要做聖人，如佛教那樣認為人可以立地成佛。

記得 Max Weber 在 *"Politics as Vocation"* 一文中有這樣的一句話：以政治為志業的人若信從世俗的倫理，例如「好人有好報」的話，他便是政治上的幼童。

若B.Williams的例子討論的僅僅是個人如何抉擇，而不是政治問題的話，那麼Charles所做的便純是個人的抉擇，我自然不應妄加置喙。但我們討論的是政治哲學，我們應將這個例子視為政治事件，而擺在我們面前的，是一個道德上的兩難。我們若作為一個政治領袖（他應有其政治承擔和智慧，不再僅僅是自己，而應代表一個政治共同體／國家的利益行事）的話，我們應如何抉擇？若從這個角度看，我認為 Charles 的回答，與其說是出自真誠的無奈，不如說是對責任的逃避。（他選擇的也許是可以上天堂的路，卻讓那些無辜的，可以因他一念之仁而得救的十多個生命就此死亡……能否上天堂或許應打個大問號）

Isaiah Berlin 在 "In Pursuit of Ideal" 中談到效益主義時說（大意）：效益主義也許須面對各種各樣的指責，但它在政治中卻往往是合理的原則。所以，在 Williams的例子中，如果作為一個政治領袖，我會毫不毫猶豫地選擇殺一個人而救其他人。（做這個決定時，我同時深知這樣做對那個印地安人絕不公平，但若作為政治領袖，我只能如此選擇。而且，我相信這也是一個有責任感的政治家應該做的抉擇。）◇

5. 爲 Charles 辯護：用愛做政治

■ 盧浩文 (Lu)

政治是有關如何運用權力的學問，目的是解決人類的紛爭。而一個政治領袖的責任便是解決政治社會的種種沖突。問題是我們該如何做？

原則上，我們可以用理性的方法去追求一個最好、最合理的方式。不過，世上沒有完美的理論。君不見即便有諸多的國際規範，布殊不是仍然妄顧國際社會的反對而自把自爲？我們當然可以追尋更好的制度和規範，但解決紛爭是否只有這種方法才可達致？

我們有欲有求，有觀念有價值。國家爲了利益、榮譽，便會盡量霸佔更多的土地。而爲了防止自己的土地被佔據，各國於是防範他國，發展武備。各國武力有別，於是大國入侵小國，導致生靈塗炭。人民都以爲國家是有價值的東西，群眾對國家的認同，更促使政府盡量擴大自己的利益。後來，各國認爲不斷廝殺對大家都不利，於是開始討論如何建立國際間的規範。

但我們爲何不可以從問題的根源處著手？約翰連儂的 ‘imagine’ 一曲，曾感動無數人的心靈。沒有擁有、沒有國家、沒有宗教、沒有天堂與地獄的國度，住著沒有自私、沒有時刻想著極大化的人。如果每個人都可以本著愛而選擇他們的行爲，那我們又何需討論最好的政治制度？

這想法是有點天真、有點簡單。這亦有點近似宗教（特別像佛教？）。或許 Kevin 會說這不是政治，但我們爲何要這樣想這樣做？如果你同意我說，政治關心的是權力的運用，目的是爲了解決紛爭。那爲何 Jim 選擇放棄權力（也是一種運用），甚至自己的生命，用愛去感動他人（其實是一種傳道），希望他們放棄殺人的意欲以及憎厭別人的念頭，不是解決紛爭的方法？這爲何不是政治？難道這不是解決紛爭的第二種方法嗎？

這個過程或許是漫長的，但你有何理由說第二種方法一定不及第一種好？

Kevin選擇了效益主義，於是解決的方法，便是計算何種選擇效益最大。假使 Jim 真的像 Charles 所說「捨身成仁」，能夠感動到 Pedro ，那便減少了一班會殺人的人。假如一個 Jim 不能做到，兩個、

十個又夠不夠？誰的效益較大？

無疑你會質疑這種方法的成效。這也許不是完美的，但一定是有用的方法。

例如你見到社會保障制度以外，多少人與人的關懷、捐贈、互助，不是同樣達到社會保障制度的功效？縱使醫院這制度能夠照顧病人，但醫生護士是否有愛心照顧病人，卻可以令醫療質素有很大的分別。

孔孟在紛亂的春秋時代，提出的理論不能解決什麼實質的問題，但他們提出的仁義觀，卻爲歷代提供了一套解決紛爭的方法。我們用甚麼規範去維持一個和諧的家庭？難道不是用忍、仁、愛、孝、恭等的觀念？

我猜想甘地帶領印度獨立的動力，以及他選擇絕食的抗爭方式，並沒有經過許多精心的計算，而是他相信愛和人的價值。◇

6. 美國總統的選擇

■ 周保松

明珠台最近播出一套叫 24 Hours 的美國連續劇，其中有這樣一幕：一位中東恐怖分子在加州放了一個核彈，核彈即將爆炸，男主角 Jack（即反恐英雄）捉到該恐怖分子，用盡各種方法都無法迫他招出藏彈地點。Jack知道他唯一的弱點，是他十分愛護他的家庭，於是吩咐人捉了他全家，然後打電話給美國總統，要求總統批准，如果該恐怖分子繼續不招供，每隔5分鐘便會殺死他的一個家人。先是大兒子，然後是小兒子……

一邊是整個加州數十萬人無辜的性命，一邊是幾個中東無辜的生命，這個總統如何選？他最後選擇了 No！他不允許 Jack 這樣做。

你說，他是不是偉大的政治家？◇

7. 若 Pedro 不會感動呢？

■ 周保松

假設 Jim 和 Pedro 在酒吧聊天後，發覺 Pedro 是一個極度冷血的人，庶幾可以肯定即使他自殺， Pedro 也是不爲所動（這是合理的假

設，因爲 Pedro 天天殺人，早已麻木了，也根本不在乎別人的死亡）。如果 Jim 仍然選擇自殺，這是否仍是一個理性 (rational) 及道德上對的做法？這似乎不僅於事無補，還“間接令得”二十個人死去。怎麼辦？

又，效益主義正是最強調大愛的利他主義理論。Lu又怎樣看？◇

8. 現實主義並不排拒德性

■ 徐遠華 (Kevin)

周生和阿 Lu 似乎都把我當成「鐵石心腸」，幾乎沒人性的現實政治人物了。其實現實主義的政治人物並不排斥人的良知和其他美德。我也引述一個故事（取自 Hans Morgenthou 的 *Power among Nations*）。邱吉爾和史太林都是現實政治家。二戰後兩人商討如何解決德國問題，使德國不能再發動戰爭，威脅歐洲國家。史太林主張屠殺德軍，邱吉爾這樣回答（大意）：對我提出這樣的主張，不僅是對我本人，而且是對大英帝國和所有人類文明最大的污辱。對我而言，邱吉爾對生命的這種最根本的尊重，使他成爲偉大的政治家。史太林的做法當然更「現實」，但對我來說，他只是毫無人性的豬狗而已。

周生舉的那個24 Hours的例子，在電視劇中屢見不鮮。要知道它的對象並非政治家，而是普羅大眾，那樣的決定正好符合「觀眾口味」。試想有哪個從政的人，會像韋伯那樣坦白的對他的選民說：「我所從事的是權力鬥爭的事業，你們「好心有好報」那套倫理不能規範我的行爲，而且必要時，我會爲了整體利益而犧牲你們某些人的利益乃至生命。政客／政治家當然不會那樣說！無論他是否出於真誠，他都會訴諸人類的良知和美德，以尋求民眾的認同和支持。

回到那個例子。我認爲那個美國總統應該去做牧師，而不是從事政治。我想指出的是：做出 Yes 的抉擇，是在最後關頭及當只是存在「是數十萬人死還是幾個無辜的孩子死」 這兩個選擇時作出的。當已不存在其他可以解救數十萬人的方案時（這在當時那種情形，只能靠領袖的判斷力和智慧），我相信偉大的政治家應該選 Yes 。這並不意味著那些孩子「抵死」，而只能說在人類眾多難以預料的活動中，他們悲劇性地處於那個被犧牲的位置。正因爲有種種意想不到的情形，領袖的判斷力和智慧才顯得重要。

阿 Lu 認爲應「追求一個最理性、最好的方法去解決紛爭」，問題是我們遇到的是個兩難的情形，根本沒有最好的解決方案。這是一個悖論，任何方案都不能取悅所有人，尤其是被犧牲的那些人。這種兩難的情形常常出現，爲了解決問題和危機，我們被迫作出痛苦的抉擇，這是我們（尤其是政治領袖）不能迴避的責任。

「每個人都可以以愛他人爲出發點去選擇他們的行爲，那我們又何需討論最好的政治制度」 和「用愛去感動他人」的想法，對我而言的確很天真（只在政治上的）。問題的關鍵，是阿 Lu 把倫理範疇和政治範疇混在一起了（兩者當然無法截然二分）。我再引用一句西方人的話（好像是 James Madison 在 *The Federalist Papers* 說的）：我們有國家、有政府，是因爲我們不是天使。我想說的是：我們現在不是天使，將來也不會是。

阿 Lu 指出「放棄殺人的意欲，以及憎厭別人的念頭」的「過程也許是漫長」。的確很長，長得無法想像，我甚至認爲這個過程根本沒有終點，我們永遠也不會是天使。歷史是最好的老師，它告訴我們：良好的意願所造成的災難，並不一定少於惡意造成的破壞，意圖以良好意願引導政治走向烏托邦，造成的往往是人間地獄。我這樣說，並不意味著良知和美德有何不好。我很同意阿 Lu 那句話：「愛的功用絕不是沒有用的」，但同時我也想冷靜地指出：愛的功用是有限的，尤其是當各種利益的張力拉得最緊和生死關頭的時候，愛往往最容易被忽略。同樣地，理性、良知都應作如是觀。◇

9. 道德兩難與愛的限度

■ 周保松

Kevin的回應很耐看。 我的要點並非說Kevin是鐵石心腸，而是想指出以下幾點：

一，如果你是一個效益主義者，阿 Jim 和該總統的處境，便不可能是一個道德上的兩難。對效益主義來說，沒有兩難的問題，只有計算得準不準確的問題。只有Berlin這類價值多元論者，才存在由於價值衝突而導致的兩難及悲劇的情況。所以， Kevin 前後兩個回應，其實有點不一致。

二，一個政治家的政治判斷，和效益主義的邏輯，並不一定是一致的。同樣道理，阿 Jim 最後可以選擇拿起槍殺其中一個，理由也不一定是效益主義式的。所以，問題的關鍵，未必在於你選什麼，而是你選擇背後的理由是什麼。

三，Kevin 對 24Hours 的回應，我大部份都同意。真的去到最後關頭，我想我也會選擇救多數人。在這點上，我沒法不同意效益主義的一個基本前提：Number Matters。如果漠視數字上的分別，那似乎說不過去。例如，美國在 911 後，聲稱若再發生類似事件，會主動擊落被劫持的客機，便很少人反對這種選擇。但想深一層：如果 Number Matters，是否表示我們便要接受效益主義？我認爲不一定。

四，在阿 Jim 及總統的例子中，至今我們似乎未考慮到，如果從 Jim 第一身的角度看問題的時候，會否出現另一圖像。阿 Jim 如果選擇 No，可以有什麼理由？（他不是政治家，只是一個普通人）我們可以接受阿 Jim 選擇 No 嗎？爲什麼？

五，對於阿 Lu 的回應，我也有保留。愛當然重要 — 無論在個人生活以至社會倫理上。我便常常覺得，資本主義一個最大的缺陷，是從制度上將愛從我們的生活中抽走及扭曲（在競爭性市場中，人與人之間完全是自利的競爭者，人的關係也純粹是工具性的。）

但在考慮政治問題時，愛顯然不足夠。因爲愛作爲一種情感，並沒有告訴我們行動的方向。在我們未知道什麼是公正，什麼是合理的社會安排之前，愛也可能會導致極惡的後果。所以，即使愛和關懷對任何一個社會都十分重要，但它本身不能作爲唯一的考慮。

六，效益主義正正是一個很講求善心 (benevolence) 的理論，要求我們完全從利他主義的角度去看待人生。問題在於，這樣的人生，是否一定美好？我們真的認爲，一個雷鋒式的毫不利己，專門利人的人生，是最幸福的人生？如果是這樣，爲什麼大部份人都不是這樣？是因爲我們太自私，還是這樣的一種倫理觀本身有不足之處？

我們欣賞 Marthin Luther King，Gandhi 等等偉人，是不是便隱含他們的行爲值得人人模仿？是否只有做一個道德聖人 (moral saint) 才是最美好的人生？我們可否既欣賞一些人的偉大情操，同時又接受我們沒有道德責任像他們那樣生活？◇

10. 愛是甚麼？

■ 盧浩文 (Lu)

周生在前面說效益主義是最強調人的大愛的利他理論。我不同意。我認爲，當我們愛一種東西，我們往往不會計算它的回報。普遍意見亦似乎覺得真正的愛，不會計算後果。例如我們雖然明白苦苦單戀大多不會有結果，但我們仍然會不計後果的付出。雖然理性上我們知道成功的機會甚微，但我們不會因此而放棄愛一個人。這種盼望接近一種信念。信念要求的並非理性的回報。我再次猜想甘地（希望我沒有猜錯）選擇爭取獨立的方式時，並沒有計算用哪種方式效果最好。

當然愛會因感情失敗而消逝。但我不認爲當一個人知道他的愛不能開花結果時，他會立刻選擇不去愛一個人。如果真的這樣，這人的感情似乎不是愛。我很懷疑，愛是否可以要來便來，要去便去。

因此，大愛似乎不是效益主義的本質，否則 Jim 會因爲愛他們而選擇殺一個人。如果愛真的是一種非理性的信念， Jim 便會相信 Pedro 不會殺人。如果他的愛可以計算，那麼他腦海中出現的是：Pedro殺人的機會是10%或60%？即使他理性上不相信Pedro不會殺人，但真正的愛會令他有一點盼望。這點盼望便會令 Jim 自殺。◇

11. 愛與理性

■ 周保松

愛，真的沒法計？如果如此，我們怎麼會說「X 很愛我／有點愛我／根本不愛我」呢？

愛，是不顧後果及非理性的？如果真的如此，那豈不正正印證了Kevin及我之前所說的，在考慮政治問題時，單憑愛並不足夠？我相信，大部份的愛都是講後果及理性的。父母愛子女，愛得不恰當，是爲溺愛。其他的愛，也一樣吧。爲什麼呢？我想，愛總是具體表現在行動上，而行動是不能不講理性的。

舉例說明：假設Jim自殺的目的，是基於愛而救那20個人 (given this end)。一個理性的行爲，當然是用最有效的方法 (the most effective

means) 去救最多的人。如果 Jim 用死來感動 Pedro 的機會等於零，而他仍然這樣做，難道不是 irrational 嗎？（這裡所謂理性，是指經濟理性或工具理性，即在給定一個目的後，最有效達到該目的的行爲，便是最理性的。）

同樣道理，如果你的出發點是愛，你的死卻間接令得其他 20 人因你而死，那你不是做了一件道德上錯的事嗎？

如果既不理性，又不道德，你的愛有何價值？

所以，愛和理性及計算不見得必然有衝突。甘地當然是很理性及計算的人。他不是動不動便絕食的，他也不是不計算他的行動的後果的。而作爲一個偉大的政治家，這不正是必須的嗎？

再者，愛會因爲其不理性而顯其崇高？對此我有保留。

說起愛，我抄一段給我印象很深刻的東西，作爲大家的新年禮物：

> Once we love we are vulnerable: there is no such thing as loving while being ready to consider whether to love, just like that. And the loves that may hurt the least are not the best loves. When we love we accept the dangers of injury and loss.

這段說話實在可堪咀嚼。是誰說的？是看起來一點也不浪漫的 John Rawls。◇

12. 冒險的政治

■ 黃兆強 (小強)

當我閱畢 Charles 的答案時，我感到一陣莫名的興奮。由於我是第一組作導修報告的關係，Williams的故事在周生還未提出時，我已看過。當時我想到的方法，亦和 Charles 一樣（即用鎗自盡），而我亦曾反覆批判自己這個想法。第一個念頭，是覺得自己好像在「逃避」，然

後我開始計算可以把軍官感動的機會率。（這個當然是未知，或是一半一半，因爲故事並無這個選擇）但是我再想，假如現實的我，真的舉鎗把其中一人殺了，那個軍官又會否真的遵守諾言？故事假設是。但現實呢？答案其實與感動他的機會一樣，也是一半一半。因爲當我們在計算時，別人也在計算。那個軍官待你把人殺了以後，再把罪名加到你身上，再要脅你等等。這些可能性故事中沒有提到，但並不代表不會發生。

當然你亦可以用「講故唔好駁故」的方法回應我，甚至說如果這些也要計算的話，那便太複雜了。又或說這與理論無關。但是，這正是「理論」的問題。我們千方百計要把事情簡化到我們的腦袋可以理解得到的程度，（效益主義亦如是）然後便心安理得地在固有的選擇中作選擇，再給予理由合理化。但這個過程，可以完全與現實無關，這又何嘗不是另一種「幼稚」？

Charles 這一著，無疑打破了 Williams 設下的兩難死局。自殺是以自己生命作賭注，賭的是軍官的個人良知。而如果殺了其中一人，則是以這個人的生命作賭注，賭的同樣是軍官的良知（信守承諾）。前者成功了，也許會成爲聖人偉人，失敗了則可能被譏爲書呆子。後者成功了，他會救了全村人，但失卻的卻是他的良心（因爲殺一個無辜的人令他不安，就算在萬般理由支持下，我想這個人仍會在午夜夢迴時睡不安寧，而這正是 Williams 提出這麼一個困局的理由。）當然如果他失敗了，後果將會是「雙輸」，甚至更慘！

如果本質一樣，你相信人有善性（從而可以感動他），還是相信人總是麻木不仁？有些政治理論會假設所有人都是自私的，但現實呢？要做選擇時，你會選擇相信哪一個？

以政論政，我覺得前者是個偉大的政治家，因爲他運用創意之餘，亦敢於在重要關頭放棄手上的權力（生存權）。後者則是一個「成功」的政治家，因爲他運用權力得宜，把別人的生命押在賭桌上，以換取一個看似較大的機會。記得好像是馬克吐溫說過（大意如此）：當你殺一個人時，你是個殺人犯；殺十多個人時，你是個殺人狂；殺了成千上萬的人時，你就是個政治家（成功的？）。

又假如我把 24 Hours 的故事改一改，換成恐怖份子要脅總統下台，否則加州將夷爲平地。總統把人捉住逼供，同樣是以殺害家人作爲要

脅，最後總統拒絕了 Jack ，那你又會怎想？

僞善也好，真善也好，世界就是因爲有天真幼稚的人，用無窮的想像力，試圖去改變世界的一些既有法則，所以才會有偉人出現，才會有奇蹟出現。那怕被撞到粉身碎骨、頭破血流，這些天真的人，仍然值得我們鼓掌。◇

13. 效益主義與個人良知

■ 郭永鋒

效益主義以效益最大化作爲行事標準。換言之，當一行爲不能成就最大效益時，該行爲便應放棄。那麼，我不但不需爲殺人而難過，感到自己愧對良知，反而應該認爲這是理性的行爲，因爲殺人能達到最大的效益。

就以「24 小時」爲例，即使美國總統批准殺那些小孩，也不見得他便一定是效益主義者。原因是美國總統雖然覺得這是一個正確的決定，但是他也可以同時覺得這違背了自己的良知。如果是後者，即使是迫不得已的，他甚至會因而內疚一生。那表示慶幸他還是把個人良知看得很重，他便不一定是個效益主義者。相反，如果美國總統信奉效益主義，那麼他不僅不會爲殺掉幾個小童而耿耿於懷，甚至會沾沾自喜，因爲他的目的——效益極大化已達到了。

這令我想起預科中國文化科中的「人生的意義」一課。殷海光說有時我們面對人生重大的難題時，捨棄道德是難免的，但是我們必須盡快收復「道德的失地」，能補償的就盡量補償。如果我是美國總統，我會決定殺掉幾個小孩。但當事情解決後，我會爲這個決定而辭職。這是對自己捨棄道德的最低限度的補償，也是對自己的良知的問責。

效益主義將所有價值都化約爲快樂，是個極大的問題。我們看見「利他」一字，像是很偉大似的。但是有一些很基本的價值，是一個人不應隨便放棄的，效益主義卻將之看成隨時可棄的東西。例如生命、良知、道德等。當我沒有了生命，還談甚麼效益？當我爲了利他而失去了良知，而又覺得很應當的時候，我還算不算是人？我不懂得回答這些問題，但我知道，雖然我面臨Jim或者美國總統的抉擇時，也會有效益主義的計算，但是我也很清楚我會因此而內疚終生。

我個人很不喜歡效益主義，因爲在效益主義下，道德良知等都可以通通放棄。但這些卻是我真切地認識自己作爲一個「人」與動物不同的地方。效益主義要求我放棄道德而利他，我不會接受這樣的做法。◇

14. 效益主義與利他主義

■ 劉琬婷 (Michelle)

在我看來， Jim 的故事也許還指出了效益主義另一個致命的問題：假若世界大部份人認爲，爲了大多數人的快樂著想，某部份人的快樂是可以放棄的。那麼，這部份人的利益，便可以一直被剝削犧牲？由此想來，要平衡眾人的快樂，所依靠的，並非只是一條金科玉律「效益最大化」而已。

這點也關係到我一直弄不明白的一個問題：既然不是個人「快樂」驅使效益主義者重視他人快樂，從而作出利他的決定，那麼究竟是什麼驅使效益主義者有很強的利他動機？如果個人「快樂」並不是效益主義者的唯一價值，效益主義還站得住腳嗎？◇

15. 對理論的普遍效力的質疑

■ 盧浩文 (Lu)

我知道小強不喜歡牛頓式的理論。讀過「政治發展理論」的同學都知道，以牛頓式的線性理論去解釋和預測人類行爲，不切實際。但這樣是否代表牛頓式的理論一無是處，立即要被推翻？其實不然。這種線性的思維模式，從自然科學挪用到社會科學、甚至哲學上，我們便預設後者就如自然科學般，一個結論能普遍應用於其他範圍。遇到不能普遍應用的，該理論顯然有問題，於是必須另尋一套理論。

問題是，我們能否找到這樣一套能夠普遍應用的理論？我們討論效益主義時，發覺正反雙方爭持不下，是因爲效益主義似乎時而合理，時而不合理。這矛盾令我們十分困擾。我想，深層的原因，是我們預設一套價值標準可以普世適用。然而，我們爲何不能接受有時效益主義較合理，有時康德式的倫理觀則較好？

傳統西方理論重視邏輯。理論若同時出現A跟非A 的情況，便顯然是謬誤。因此，當我們認同效益主義是合理的標準，又是不合理的標準，邏輯上自然大有問題。但我相信，某些情況下效益主益很合理，其他時候則不然。因此，上述矛盾的情況應不會出現。

我覺得一種理論不能處理所有情況。例如殺人並非必然爲錯。是對是錯，要看具體情況。假使有人希望修改前述命題，令它具普遍性，他可以在命題上加上容許殺人的條件。例如，戰爭時殺人沒有問題，但在正常情況下，殺一個無辜，又或不具殺傷力的人便不對。但我可以回應，在戰場上殺一個傷兵又是否對？（可繼續問傷到甚麼程度）墮胎又是否錯？不斷加入條件固然可以令它更具普遍性，但一套理論所容許的特例愈多，理論則愈沒有意義，因爲它應用的範圍已經縮窄。這是很顯淺的道理。

我以上所想，只屬個人範圍，但將其擴充到社會層面，亦是同樣道理。普遍性和理論約化 (reductionism) 的確存在不少問題，但我不認爲討論牛頓式的理論全無意義。因爲了解局部亦有意義。◇

16. 也談普遍主義的問題

■ 周保松

阿Lu的想法，其實在倫理學上有很多爭論。不少哲學家便不認同道德及政哲的目的，是要找一套整全性的(comprehensive) 及放諸四海而皆準 (universalistic) 的理論和原則。這些哲學家因此持一種叫道德特殊主義 (moral particularism) 的立場，認爲什麼是對，什麼是錯，沒有不變的原則，而要看不同的處境而定，講求的是 practical wisdom 。我以下提幾點很初步的想法，供大家思考。

A. 如果面對同一處境，有兩種敵對及不相容的理論提出不同解釋時，怎麼辦？當要作選擇時，我們還是得追問其背後的證成理據問題。例如我們需要知道，什麼時候可以用utilitarianism ，什麼時候不可以用。有些人便認爲， utilitarianism雖然可以適用於很多情況，但必須加上一些限制，例如效益原則不可以侵犯個人權利。但這樣一來，效益主義便不再是最後最根本的道德原則了。

B. 政治和個人選擇不同，因爲政治牽涉到權力的正當運用，以及人與人之間的權利和義務，它很自然便有普遍性的要求。例如法律面前人人平等，所有人在相同情況下應受到同一準則對待等。

C. 理論思考有一種自然而然的追求普遍性的要求。你覺得自己一套好，很自然便想應用到不同範疇。而且我們的社會，總是一環扣一環，你對教育、社會福利、經濟發展以及文化的看法，往往不是那麼容易分拆，因爲背後總預設了一些更深層的理念和價值。◇

17. 追求理論的一致性

■ 郭永鋒

你們的討論，使我想起我的性格分裂。修「價值與公共政策」(GPA1090) 時，我發現自己分析社會問題時，經常會用不同的標準去作價值判斷。例如說到禁煙，我會用效益主義的角度；說到經濟不平等，我卻偏向羅爾斯的說法。去年我常常想：究竟我是效益主義者還是羅爾斯的支持者？到今日我也不能得出一個答案。有時我會想：人是否真的需要一套如此統一的道德倫理觀？

但我認同柏林的說法。他說不同的價值時有衝突，如果沒有衝突的話，那麼根本沒有討論的必要。如果我們不相信客觀真理存在的話，也沒有討論的必要。如果我們現時的辯論是有意義的話，我們便必先預設最終可以辯論出一個結果來。這可能是某一方勝出，也有可能是不同理論的互相磨合。因此我基本上還是盡力整理自己的價值觀，令它不那麼分裂。因爲只有這樣，自己的反省和思考才有意思。如果價值是純粹相對和主觀的，人又何必辯論，畢竟那只是主觀的想法而已。

所以對於阿Lu的想法，我認爲盡量減低理論的分裂是必要的。我們不能未經深思，就叫自己同時相信幾套不同的準則。也許可這樣想：我相信的幾套準則，例如牛頓對道家，羅爾斯對諾齊克，有沒有相通的地方？因爲你既信A又信B，背後應該有一套信念在支配你的想法。我們應嘗試找出那些信念，而它們可能就是你相信理論 A 及 B 背後的共通點。如此下去，理論的整合就可能有進展。如果我們說在情況甲時用效益主義，情況乙時就不可，我們會問爲什麼有這樣的決定，而答案可能就是我真正相信的東西。

18. 效益主義令人失去自主

■ 楊安怡 (Annie)

我認爲，根據 Jim 的故事，效益主義所描繪的是個理想的世界。它將這個世界想得太好，要求人人捨己爲人，極大化所有人的快樂。如果犧牲自己的快樂能令整體的效益增加，我們便應放棄自己的快樂。我覺得如果所有人都根據這個標準去生活，那和進入了那個可滿足所有欲望的機器一樣，人會失去自主 (autonomy)。

根據效益主義， Jim 根本沒有選擇，因爲他一定要殺一個人。其實生活裏所有的事，都好像 Jim 的情況一樣。例如我去買一隻手錶，這自然可以滿足我的快樂。但如果那些錢用來幫其他人，能夠令整體效益增加多一些，那我便應將錢用來幫人。就此而言，人的生活根本就不能由自己去選擇，所有決定都要以增加整體效益爲目標。這種信奉效益主義的生活，和住在那個機器實在沒有分別，因爲人會失去自主，所有事情都被他人決定。 Jim 的情況令我們知道，效益主義過於理想。 Jim 的情況正說明沒有人希望自己的生活完全由他人決定。◇

19. 新年雜感兼論個人自主

■ 周保松

在此先祝大家新年進步，生活得安好踏實。

我很多年沒行過花市了，今天黃昏去花墟走了走，都是人，人人抱著鮮花，心情都挺好的，空氣中滲透著繁華，真有種久違了的節日的感覺。一如以往，踱去旺角的二樓書店逛逛，和認識的店主聊聊天，看看有什麼新書，間或建議他們入一些可能銷得的書。

日子，緩慢而有序。外面的世界每天總是驚天動地，但個人的生活，其實真是細碎瑣微，平淡平凡。每人都活在自己小小的一個天地之中，所謂的大，往往也只因我們總是從自己小天地的窗戶，窺視外面的世界，以爲所看到的，便是風景的全部。但如果人不是這樣，生活的趣味和重量，又從何而來？這種兩難，恐怕是恆久的。活得過度投入，與活得過於清明，恐怕都有點吃力。

這是當下的感覺，遂寫下來，卻又不想讓感覺延伸下去，遂停下來。

Annie對效益主義的反省，談到人的自主性 (autonomy) 和效益主義的衝突，實在是很好的分析。我有點訝異，Annie怎可將這個問題看得如此清楚。我想我們重視個人自主，是因爲我們想成爲自己的主人，想自己決定自己的生活，追求自己的目標和關懷。我們在乎自己如何活。效益主義卻將這個個人的獨立空間給大大收窄了。別人的喜好欲望，直接影響我們的行動及道德責任，這似乎是過於苛求 (demanding) 了。◇



論羅爾斯的正義論

Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. A theory however elegant and economical must be rejected or revised if it is untrue; likewise laws and institutions no matter how efficient and well-arranged must be reformed or abolished if they are unjust.

(Rawls, *A Theory of Justice*, p.3)

目錄

1. 導論：羅爾斯的正義理論淺介 □ 王家禮 (James)
2. 差異原則的道德基礎 □ 周保松
3. 天賦才能與個人應得 □ 吳寶儀
4. 差異原則釋疑 □ 吳寶儀
5. 天賦差異與分配不平等 □ 林凱珊 (Edith)
6. 個人天份和社會模式 □ 盧浩文 (Lu)
7. 不平等分配的條件 □ 吳寶儀
8. 道德平等與差異原則 □ 葉家威
9. 差異原則的倫理基礎 □ 周保松
10. 誰才是社會中最不利的人？ □ 王家禮
11. 回應James：誰是最不利的人 □ 周保松
12. 追問：誰才是最不利的人？ □ 王家禮 、周保松
13. 羅爾斯對自然所得的看法太極端 □ 朱明心 (Laura)
14. 經濟不平等有何問題？ □ 周保松
15. 論基本有用物品 □ 王家禮、周保松
16. 追求公正——紀念羅爾斯 □ 周保松

1. 導論：羅爾斯的正義理論淺介

■ 王家禮 (James)

政治學的核心問題，是政府如何透過權力的運用去分配有限的社會資源。這不僅是純粹的政治現實問題，也能引發出更深層次的反思：根據甚麼道德原則進行資源分配，才最合乎正義的要求？這些原則如何被證成 (justify)？這正是當代政治哲學家羅爾斯 (John Rawls) 在其《正義論》 (*A Theory of Justice*) 中要處理的問題。

羅爾斯在書中開宗明義地指出，正義是社會制度中最重要的價值，而最合理的正義觀 (conception of justice)，則是他所稱的公平式的正義 (justice as fairness)。所謂公平的社會分配，並非要達到絕對的結果平等，而是說正義原則要體現一種公平的精神，必須在人人平等的基礎上，得到參與社會合作的每個人的同意。但甚麼樣的正義原則，才能符合這樣的要求？

羅爾斯首先假設每個人爲實踐自己的人生計劃，都會渴望追求一系列的社會基本物品 (social primary goods)，包括權利、自由、機會、收入與財富等。他繼而指出，正義原則必須是人們自願選擇的結果，但前提是他們必須處在一公平的立約環境中，即不會受到個人的特定的優勢或劣勢所影響。不論貧富強弱，每個人都有平等的決定權。換言之，從道德的觀點看，每個人是平等的。羅爾斯於是提出假然契約 (hypothetical contract) 的構想，並論證理性的立約者會選擇他提出的兩條正義原則 。

這個假然契約便是羅爾斯所稱的原初狀態 (original position)。爲了確保立約者處在一公平的立約環境中進行選擇，原初狀態會被蒙上一層「無知之幕」 (veil of ignorance)，令得所有立約者都不知道他們個人的實際情況，包括性別、財富、種族、社會階層、天賦才能、人生觀和宗教信仰等。他們被允許知道的，是離開無知之幕後，每個人都會有自己的人生計劃。因此在選擇正義原則時，最理性的做法，是選擇那些能令他們得到最多社會基本物品的原則。羅爾斯認爲，原初狀態的立約者，會一致同意以下兩條原則來規範社會的基本結構 (social basic structure)：

[1]　平等自由原則（**Equal Liberty Principle**）：每個人都有同等的權利，在與所有人同樣的自由體系相容的情況下，擁有最廣泛的平等的基本自由體系。

[2]　社會和經濟的不平等應根據以下條件安排：

[a]　差異原則（**The Difference Principle**）：對社會中最弱勢的人（the least advantaged）最爲有利；

[b]　公平的平等機會原則（**The Principle of Fair Equal-ity of Opportunity**）：在公平的平等機會的條件下，職位與工作向所有人開放。

值得留意的是，這兩條原則擁有字典式的優先次序 (lexical priority)，分別爲原則 [1] 優先於原則 [2]，原則 [2b] 亦優先於 [2a]。羅爾斯亦指出，除非以上原則均已被滿足，否則我們不能使用效率原則 (principle of efficiency) 或效益原則來處理社會分配。

但立約者爲何會選擇這兩條正義原則，以及如此排列它們的優先次序？首先，他們會盡可能爭取更多的社會基本物品，以便實踐各自的人生計劃。立約者會選擇一系列的基本自由（思想及信仰自由、集會及結社的自由等），並給予其優先性，因爲這些自由不僅是實踐個人的人生理想的基本條件，而且能夠保障和體現人作爲自主自由的道德人這個理想。而立約者會選擇公平的平等機會原則，則是因爲在不知道自己的社會境遇的情況下，在工作及職位上的公平和開放的平等機會，對所有人都有利。最後，立約者會選擇差異原則，因爲在一種不確定的選擇條件下，他們會採取一種較爲保守的最低風險的選擇策略，所以會設想自己萬一成爲最差的群體的其中一員時，何種原則會對自己最有保障。這是羅爾斯所稱的「小中取大原則」 (maxi-min principle)。

以上兩條正義原則的優點在於，它既能保障所有人皆有平等的自由（原則 [1]）和公平的機會（原則 [2b]），又能促進財富得以更平等地分配（原則 [2a]）。更重要的是，不平等的資源分配是可被有條件地容許的，這正正認同了經濟誘因 (economic incentives) 對提升生產效率的重要性，而非盲目地堅持絕對的平等分配（原則[2a]）。

當然，羅爾斯的理論亦面對不少批評。當中最具爭議性的，是他用以證成差異原則的理由：從道德的觀點看，我們的天賦才能，和後天的家庭及階級背景都不是我們選擇的結果，因此也不是我們所應得 (deserve) 的。這裡引申出一連串問題：爲甚麼我不應得我的天賦才能？即使如此，爲何我付出的努力也是不應得的？再進一步，即使我不應得我的所有，又有誰比我更應得這些東西？如我甚麼也不應得，那我在做選擇時，是否不需再負上任何的道德責任？

值得討論的也包括：平等自由原則是否與差異原則相容、羅爾斯對社會基本物品的定義是否恰當、差異原則對糾正 (redress) 社會不公平的效用是否足夠，和訂立假想契約時採用「小中取大原則」又是否最理性的選擇等等。上述一系列問題，均是以下對話中同學們會觸及和討論的。

每個社會都必須面對分配公正的問題。深入了解羅爾斯的理論，可以幫助讓我們對現實社會作出深刻的反省，進而思考政治哲學中一個根本的問題：政府應該如何分配有限的社會資源？◇

2. 差異原則的道德基礎

■ 周保松

今天的課講得較快，可能大家一下子未必消化得了。我爲剛出版的《正義論》中譯本寫了一個相當詳細的導論，已放在 WebCT 上，大家可以讀讀。我最近寫了另一篇叫〈自由主義、平等與差異原則〉（亦放在WebCT），這篇文章處理一個基本的問題：如果我們接受差異原則 (Difference Principle)，那我們必須接受什麼樣的道德前提？這些前提能否成立？具體一點，我是追問差異原則和道德平等的關係。在文中我對 Kymlicka 所代表的主流觀點，提出了一些批判。因此，大家在讀 Kymlicka 時，也可以參考一下我的文章。

讓我簡單說說。差異原則最特別的地方，是對於社會資源分配，加了一個很強的限制，即只有在對最弱勢的人最有利的時候，不平等分配才可以被容許。換言之，它較平等分配更爲合理，因爲這種不平等不是要犧牲弱勢者的利益，而是善用那些自然秉賦較高的人的能力來爲弱勢者謀

福利。問題是，理由何在？爲什麼天賦能力高的人，不應分得多一些？如果我是自己的主人，我擁有自己的能力，然後我付出努力，爲何不可以分得多一些？ Rawls 給了以下一個辯護：

> It (difference principle) transforms the aims of the basic structure so that the total scheme of institutions no longer emphasizes social efficiency and technocratic values. The difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as in some respects a common asset and to share in the greater social and economic benefits made possible by the complementarities of this distribution. Those who have been favored by nature, whoever they are, may gain from their good fortune only on terms that improve the situation of those who have lost out. The naturally advantaged are not to gain merely because they are more gifted, but only to cover the costs of training and education and for using their endowments in ways that help the less fortunate as well. No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society. But, of course, this is no reason to ignore, much less to eliminate these distinctions. Instead, the basic structure can be arranged so that these contingencies work for the good of the least fortunate.Thus, we are led to the difference principle if we wish to set up the social system so that no one gains or loses from his arbitrary place in the distribution of natural assets or his initial position in society without giving or receiving compensating advantages in return. (*TJ*: 87)

> We do not deserve our place in the distribution of native endowments, any more than we deserve our initial starting place in society. That we deserve the superior character that enables us to make the effort to cultivate our abilities is also problematic; for such character depends in good part upon fortunate family and social circumstances in early life for which we can claim no credit. The notion of desert does not apply here. (*TJ*, section 17, p.89)

以上這段說話，是證成差異原則的主要理由，也是引起最多爭論及批評的一點。大家認真讀幾次，然後想想，Rawls的這種觀點是否有說服力。如果不能，爲什麼？一個主流的詮釋認爲，我們之所以不應得(deserve) 我們的自然天賦能力，是因爲那不是我們選擇的結果，從而沒有人需要爲這些任意偶然的自然能力的分配負責。從道德的觀點看，沒有人可說應得由這些能力帶來的好處及利益。因此，只有在對那些社會中最不幸的人也最有利的時候，不平等的分配才是可容許的，也即差異原則所包含的意思。

讓我們接下來的討論，便以此作爲出發點。如果想對背景資料多一些了解， Kymlicka 及 Nagel 的文章（即導修 readings）都寫得很好，大家應該認真讀讀。當然，最好也看看 *TJ* ，尤其是 sections 1 ，2 ，3 ，4 ，11 ，12 ，17 這幾節。

Rawls 的理論影響力那麼大，絕非偶然。大家想的時候，最好是明白他的問題意識（即建構一套自由主義的正義原則，取代效益主義及其他理論，爲更平等的社會分配尋找一個基礎），然後和他進行對話，嘗試了解他爲什麼這樣想。即使你不同意他，最好也想想有沒有更好的觀點，去回應他提出的問題。最後，我們也可以比較效益主義和 Rawls ，看看那種觀點更爲合理。◇

3. 天賦才能與個人應得

■ 吳寶儀

我對羅爾斯的差異原則 (difference principle) 有三點疑問。

一、羅爾斯認爲人的天賦才能 (natural talents) 不是人所應得的，因爲此乃運氣使然。正如我們認同社會階級、財產、家庭等因素是影響一個人實踐自由的條件，而這些因素乃取決於純粹的運氣，故不可取。這方面我同意羅爾斯的說法。我想在一個公平的社會，我們不應容許一些人由於在起跑點上佔有優勢而獲得較多。

不過羅爾斯將天賦才能看成共同資產 (common asset)，我卻難以苟同。我認爲，我的才能是構成自我的必要條件，是「我」之爲「我」，並異於他人之所在。再者，我的才能影響我的性格、人生計劃 (life project) 等。如果我的天賦才能不是屬於我的，那「我」還剩下甚麼？

又，如果我在天賦才能上的優勢必須爲最弱勢的一群服務（這不是基於我的慈悲心，而是我必須有的責任），那「我」是否只是一件盛載共同資產（天賦才能）的工具，不能爲自己自主？

二、我認爲，羅爾斯太強調天賦才能的影響力，而忽略了後天努力的重要。我相信大家都不會認同勤力的人有責任補貼懶惰的人。當然羅爾斯可能會說：勤勞與否也受天賦才能、社會階級或家庭等因素影響，但這等於「命運決定一切」，而且有點詭辯：我後天的努力不是努力，也是先天因素決定我的努力。羅爾斯似乎沒有好好處理選擇 (choice) 的重要性。

三、再推論下去，這種否定人爲努力的看法，或者人們不用爲自己的努力和選擇負責，會否減低人們工作的積極性？◇

4. 差異原則釋疑

■ 吳寶儀

對於羅爾斯的差異原則，以及他的第二條原則與第一條原則的相容性，我仍有很大疑問。

羅爾斯認為不平等的分配是可以接受的，但必須符合「為社會上最弱勢的人帶來最大的利益」之條件。那麼，試考慮以下情況：李嘉誠每賺取 2,000 萬元，由於連鎖效應令全港市民收入上升 100 元，加上稅收的財富轉移作用，再令弱勢社群受惠。那麼這樣的不平等分配，可以接受嗎？我們是否應該贊成李嘉誠賺更多的2,000萬元？雖然我們獲取的利益之絕對值增加了，但相對值的差距卻拉大了，而這種相對值的差距，又會進一步限制了我們相對於李嘉誠的「實現自由之能力」。在相對的觀念上，大家的情況可能更差，因而不可取。那麼，我們應該如何處理 2,000 萬元的利益分配？是否應將 2,000 萬按相同的比例分配？但那不是「平等」的觀念嗎？究竟最後的分配結果，是容許不平等的存在，還是只有平等的分配才是唯一的方案？

「為最弱勢的人帶來最大的利益」，是個相對還是絕對的概念？我們應如何界定？羅爾斯說第一原則比第二原則優先，但是否真的可以在證成第二條原則所容許的不平等時，同時不違反第一原則？（補充：這裡我假設了任何的財富或資源不平等——原本的或增加的——必然會導致自由和權利的不公平分配，因為有錢人的議價能力往往較大）

我想問的問題是：如果要符合「為最弱勢的人帶來最大的利益」的條件，而同時要滿足第一原則，那麼在現實的情況下，是否真的還會有不平等的分配？如有，這裡的不平等分配，是指甚麼性質的和程度的不平等呢？◇

5. 天賦差異與分配不平等

■ 林凱珊 (Edith)

我突然有一個疑問：天賦才能的不同，是否真的代表不平等呢？而最不幸（以天賦才能衡量）的人，又是否真的較吃虧呢？如果用基督教的角度看，雖然每個人的天賦才能（恩賜）不同，但是神對每個人的愛是一樣的，而且不同的恩賜會造成人們有不同的生命。那些最不幸的人在生命中奮鬥，鍛鍊出堅毅勇敢的精神，使其人生變得更精彩、更有意義。對他們來說，這些「最不幸」並不是不平等，反而幫助了他們，令他們活出更豐盛的人生。反過來看，本身幸運的人，便沒有這種活出更豐

盛人生的機會，這難道不是對他們不公平嗎？

我不是要爲本身幸運的人說話，只是我認爲在不同的出發點（天賦才能），不同人有不同的選擇，爲何一定要說最不幸的人受到不公平對待呢？即使本身幸運的人，亦會欠缺一些最不幸的人所擁有的選擇。那麼，是否真的要將每個人的出發點變成相同，然後使他們有同樣的選擇，才算是真正的平等呢？

我認爲羅爾斯只考慮到人們的天賦才能與在社會競爭中的得失關係，卻忽略了一些如生活意義的另類問題。

另一方面，我又覺得第一原則與差異原則有點不相容。如果本身幸運的人有義務爲最弱勢的人帶來利益（差異原則），那麼，前者的基本自由不是受到限制嗎？◇

6. 個人天份和社會模式

■ 盧浩文 (Lu)

將一個人由於他的特質（我暫不用「天份」、「才能」等字眼）——例如文字運用較佳、又或對數字的理解力較強、生意頭腦、體格較強等——而得到的好處拿走，並不便等於說你的特質不是你的，更不是否定你擁有那些特質。那些特質固然是自然而來，亦是構成你身分的重要因素。不過，那些特質之所以會成爲「天份」、「才能」，只因爲大家選擇了某一種社會合作的模式，令在這樣的環境底下，你擁有的特質才成爲「天份」或「才能」。

舉個例，如果今日香港人選擇將香港變成一個原始的農業社會，那麼原來因有生意頭腦而致富的「特質」，則不再成爲「天份」，而體能則成爲社會中最有利的「天份」。抽象點說，香港之所以仍爲商業社會，只是因爲大家同意（或選擇？）香港繼續做一個商業社會，又或者大家基於提高大眾利益的理由，而使得香港繼續成爲一個商業社會。這樣的選擇顯然不是自然的。

既然大家同意香港成爲一個商業社會，那麼這肯定對有膽識及有商業頭腦的人有利，而沒有這些特質的人則較爲弱勢。就此而言，有商業頭腦是自然的，但因爲商業頭腦而獲得利益卻不是自然的，而是社會成員

選擇的結果。拿走因商業頭腦而得到的部份利益，並不是拿走你商業頭腦的特質，而是拿走你因爲社會成員選擇而得益的部份，作爲因選擇了這模式而對不利的人的補償。◇

7. 不平等分配的條件

■ 吳寶儀

對羅爾斯提出的差異原則，我有一個新的理解。

我想不平等並不能存在於分配的結果上。在李嘉誠的例子中，我們可以看見在相對概念上的分配不平等，雖然在絕對值上令弱勢社群受惠，但在相對值上卻令他們受損（我是貧窮或富有，不可能只是一個絕對的概念，亦要考慮和其他人的相對位置）。因此李嘉誠每賺 2,000 萬元，實際上是令我們變得更「貧窮」，而我們的議價能力亦變相下降。

那麼，怎樣的不平等分配才可接受？

我想我們容許生產工具的分配不平等，即李嘉誠可以當主席、可以有較大的決定權，原因是因爲他的才能可爲社會帶來較多利益。

那麼，李嘉誠每賺 2,000 萬元，按理應該平均分配，除非他利用「較多的分配」作爲生產工具，爲我們帶來更多利益。（補充：這是否羅爾斯所說的，容許生產過程的不平等，即李嘉誠在生產過程中佔有較多的分配？）但我們最終追求的，仍是平等的分配，除非我們把分配看成生產過程。

需要注意的是，李嘉誠分得較多，是我們容許的，因爲他可以爲社會帶來較多利益，所以我們願意把部份的分配交給他，但餘下的部份卻不是屬於他的。（補充：忘了羅爾斯是否說過生產工具是共同資產）如果李嘉誠假公濟私，利用在生產工具上佔有的優勢，侵害我們的基本自由與權利，那麼他所佔有較多的分配的情況，便不能被證成了，而這種不平等亦不能爲社會所接受。

這是我的一點愚見，還望賜教。◇

8. 道德平等與差異原則

■ 葉家威

我覺得寶儀的問題很好。我之前也想過，但似乎很難有令人滿意的答案，但我有幾點意見。

關於第一個問題，我認爲羅爾斯將天賦才能看成共同資產，與他理解人皆平等這原因有關。因爲我們是道德上平等的，所以誰也沒有較大的道德訴求 (greater moral claim)，我們都應享有同等的關顧與尊重 (equal concern and respect)。因此，無人可以聲稱由於自己擁有幸運條件（天生擁有社會上廣泛被重視的才能），便有擁有較多財富的權利。我甚至可以大膽點說，羅爾斯認爲，大家對於在自然博彩 (natural lottery) 中獲得的才能，都有相同的道德訴求。在這種基礎上，羅爾斯有理由說天賦才能是共同資產。

可是，我們爲什麼不索性把一切的不平等也消除呢？因爲有更好的選擇：社會可善用這些才能，爲所有人謀求更大的福利。羅爾斯曾說：在一個公正的社會裡，每人均會分擔彼此的命運 (every man shares each others' fate)。

當然，即使我們認同了差異原則，也不意味我們的個體性會被犧牲，因爲其他人不應亦不能因此而取去我們的個性與才情。我們的天賦才能最終也是由我們管有（不是擁有），並從而構成我們的個體性，就像受託人 (trustee) 一樣。

這樣的話，那些擁有較多天賦才能的人，豈不成了爲最弱勢的人謀福利的工具？康德不是說過，我們應把人視爲目的，而不是僅僅作爲手段嗎？差異原則合理嗎？

這是一個很強的批評。要回應，我認爲需要回到羅爾斯對社會的理解上。羅爾斯視社會爲一個公民之間爲了相互利益的合作計劃 (cooperative venture for mutual advantage)。因此，每人都有理由才決定參與合作。當然，事實上我們不能選擇是否參與合作，羅爾斯的理解是一種道德理想 (moral ideal) 。在不平等存在的情況下，最弱勢的人參與合作的動機是最弱的。要令得他們有理由參與不平等之下的合作，我們需要讓他們知道這是對他們最有利的安排（相對於不參加合作或一個

平均主義的社會）。至於較有利的人 (the better-offs)，本已從自然博彩那裡得到好處，而他們亦是社會合作的較大得益者（要記得差異原則是適用於社會及經濟分配不平等的情況），這原則是他們最好的選擇（相對於不參加合作或平均主義）。這樣看來，較有利的人便不是工具了。

這亦與羅爾斯對人是平等的這個預設有關。既然大家對自然博彩的結果，都沒有較大的道德訴求，而我們亦應得(deserve) 同等的關顧與尊重，那麼我們就不應爲使本身較有利的人富有起來，而令本身較弱勢的人變得更爲窮困，反之亦然 (make the worse-off worse off for the better-off to prosper or vice versa)。我認爲羅爾斯的觀點是一種很強的平等觀，甚至側重於平等的假定 (presumption in favor of equality)，所以不平等才需要被證成，而差異原則則有這樣強的假設。

關於第二個問題，我認爲我們的確很難將選擇的結果 (consequences of choice) 和境遇的結果 (consequences of circumstances) 作精確的區分，這是其中一個很難爲羅爾斯辯解的問題。

但我認爲公正 (justice) 的對象既然是社會基本結構 (social basic structure)，所關注的必然是境遇的問題。社會或政府無法直接令每人都選擇努力而非怠惰（即使是自由市場的社會），只能提供一個較公平的環境，讓所有人都有機會實現自己的人生計劃。我們須知道，羅爾斯認同的不只是簡單的福利，而是在教育和培訓方面，致力達到正面的公平機會 (positive equality of opportunities) 。在這樣的環境中，人最有可能及有條件爲自已的理想人生而努力。這是羅爾斯所謂福利國家 (welfare state) 和財產所有民主制 (property-owning democracy) 的分別。

而羅爾斯是否太強調境遇的影響力，而忽略了後天努力的重要？我自己沒有什麼很有說服力的答案，但我是深信境遇的重要性的。我認爲社會最重要的，是提供一個公正及公平的環境，讓人們作出選擇。我們如何選擇，則是個人的問題。羅爾斯要處理社會基本結構的問題，重視境遇是很難避免的。

關於第三個問題，我不認爲羅爾斯否定人爲的努力，因爲社會合作本身就是對人爲努力的一種肯定：透過人與人之間的合作，我們可改善

大家的生活。差異原則並非要使人們不用爲自己的努力和選擇負責。相反，它是要確保社會上的不平等只會是我們的努力和選擇的結果，而非其他。

最後，我想說說我自己對於羅爾斯的理論的一些疑問：

- 我們是否平等的道德人？(Are we morally equal?)
- 爲何我們要證成不平等？(Why do we need to justify inequalities?)
- 爲何我們應被視爲自由與平等的人？(Why should we be treated as free and equal beings?)
- 爲甚麼人們在原初狀態中的理性選擇是定義公正的一個因素？(Why should the rational choice of people in the original position be a factor to define what justice is?)
- 爲甚麼我們應視社會爲一個公民之間爲了相互利益的合作計劃？(Why should we see society as a cooperative venture for mutual advantage?)◇

9. 差異原則的倫理基礎

■ 周保松

寶儀和阿威的問題，都點出了羅爾斯理論中一些根本問題，而且討論得很深入細緻，以下是我的一些粗略回應。

Rawls 整套理論雖然弄得十分系統及複雜，但卻是基於以下的道德信念，即視社會爲自由和平等的公民之間的一個公平合作體系 (society as a fair system of cooperation between free and equal persons)。基於這種對人和社會的理解，他接著問什麼樣的正義原則，才最能體現這種社會合作觀。(What kind of principles of justice can best express this ideal of social cooperation?)

Berlin 說過，所有理論的最基礎部份，其實都預設了某種對人的看法，羅爾斯亦不例外。他說：

> When fully articulated, any conception of justice expresses a conception of the person, of the relations between persons, and of the general structure and ends of social cooperation. To accept the principles that represent a conception of justice is at the same time to accept an ideal of the person; and in acting from these principles we realize such an ideal.

這是值得大家好好咀嚼體會的一段話。對政治制度的評估，以及任何的政治理想，背後都包含了一種「人觀」(a conception of the person)，這種人觀是什麼，它是否合理，是思考政哲問題一個很好的介入點。我們在討論效益主義時，已經這樣做。羅爾斯被人批評得最力的，也是他背後預設的人觀。

這個 idea of society 包含幾部份：

1. 我們是在進行合作，而且是公平的合作。所謂合作，最基本的一點，是大家都可從合作中得益。但得益還不夠，而且是要公平的合作。但怎樣才叫公平？這是關鍵。Rawls 稱自己的理論叫 Justice as Fairness，也即 Justice must be based on fairness。公平合作必須滿足什麼條件？如果有些人天生便佔盡優勢，又或家庭富裕，這些因素應否被考慮？這樣的合作公平嗎？爲什麼這些人應得這些優勢－－如果這些優勢不是他們努力的結果，不能表現他們更高的道德價值，他們亦不需爲這些優勢負責，爲什麼要被考慮進去？

注意：這裡是沒有中立的立場的。在考慮社會的基本分配原則時，你不同意 Rawls 的觀點的同時，便必然接受了另一種對人及社會合作的觀點。所以，問題是雙向的，如果我們認爲羅爾斯的建議不合理，你便必須提出另一種對公平合作的看法。

2. 參與合作的人，被視爲是自由和平等的道德人。爲什麼要這樣？這是阿威其中一個問題，也是理解 Rawls 的一個關鍵。阿威的觀察是對的，即 Rawls 整個理論，是以道德平等作爲出發點。而這個前提，不是合作者選擇的結果，而是 Rawls 要求我們這樣看人與人之間的關係。這當然是個規範性的命題。道德平等意味什麼？意味著在決定合作原

則時，每個參與者都擁有否決權，原則必須得到所有人的同意。而平等同時意味著， The differences of natural talents and social positions 不應該影響合作者的協商。

爲什麼要平等？爲什麼要這種平等？這個問題很重要，但卻不易答。我思考了很久，但並沒有一個很完整及令自己滿意的答案。或許我們可以這樣反問：爲什麼要不平等？爲什麼社會合作要從人人不平等開始？難道民主社會的基本理念，不正正體現了一種平等精神嗎？爲什麼一些人可以宰制別人？其道德理據何在？爲什麼一些人，一生下來便註定終生潦倒，一些人生下來便享盡好處，並且這些好處可以帶給他們政治、社會及經濟上的權力，並且可以傳給後代？如果社會階級不是我們應得的，難道我們便應得由先天的自然秉賦帶來的好處？

這裡可以回應 Edith 提出的問題。 Rawls 假設每個人都有各自的人生計劃和目的，每個個體如何理解人生的意義，是他們的自由。但在考慮社會基本原則時，則須從一普遍性的觀點來看：即最不利的人 (the least advantaged) 的處境，不是他所應得的。

3. Rawls 提醒我們，社會基本結構對我們每一個人的人生前景都影響深遠，而沒有所謂的自然的社會秩序 (natural social order)，任何的社會秩序都隱含了某種道德觀點。既然如此，如何處理這些 soical and natural inequality，便是考慮正義原則時的首要問題。努力當然重要。

因此 Rawls說，當我們找出一套原則後，那些在其中付出努力的人，分得多一些是差異原則允許的，他稱此爲我們的合理的期望 (legitimate expectation)。（這裡要注意 legitimate expectation 和 moral desert 的分別。前者指的是在一個已經被證成的的社會基本結構中的情況。）

4. 我們需留意，一個人擁有他的能力，和應得由他的能力所產生出來的財富，兩者有分別。Rawls當然不會說，由於the distribution of natural assets as common asset ，所以便要奪走個人的自然秉賦，這既不可能，亦不可欲。他只是說，我們不可以說，因爲我天生如此，所以我便應得由這些天生的能力中產生的財富。（這和阿 Lu 和阿威對寶儀的回應有點類似）。

5. 回到Poyee談及的兩條原則的問題。Poyee說得很對，差異原則所導致的財富差異，的確會令不同人實踐自由的能力各有不同。所以，Rawls 作了一個區分，即 basic liberties vs. the value of basic liberties。前者是平等的，但這些自由對不同人的價值可能卻有不同。但這遭到了很多人的批評，尤其是馬克思主義的批評。（Norman Daniels 在 *Reading Rawls* 有篇文章對此有很好的討論。）但大家想想，即使財富平等分配，也不可能令得自由的價值對所有人都一樣。

Rawls 後來卻深深感受到，財富的差異，會令得大家享有的政治權利也不一樣，美國目前的政治正是這樣。所以，他後來在「平等原由原則」中加了這樣一句：'And in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.' 但要滿足這樣的條件，將會是怎樣的社會？

6. 最後，是李嘉誠的例子。怎樣的一種具體分配，才最能滿足Difference Principle的要求，似乎很難有一個確定的答案，因爲要考慮很多經驗事實。 Rawls 本人也不是談得很具體。但我想他肯定會說，香港以至美國目前的分配制度，都不能滿足Difference Principle。Poyee談得很對，貧富問題，是相對的，而非絕對的。 Rawls 說的是 the greatest benefit of the least advantage, not just the benefit of the least advantage 。

Poyee 後來補充：「我們最終追求的仍是平等的分配，除非我們把分配看成生產過程。這裡需要注意的是，李嘉誠佔有 larger share ，是我們容許的，因爲他可以 generate 較多的 benefit ，所以我們願意把部份的 share 交給他，所以多出的部份不是屬於他的。」這個觀察大抵是對的，例如他說：

> 'The naturally advantaged are not to gain merely because they are more gifted, but only to cover the costs of training and education and for using their endowments in ways that help the less fortunate as well. No one deserves his greater natural capacity nor merits a more favorable starting place in society.'

其他同學也請積極發表意見。這樣的討論，是 Rawls 所說的 cooperation for mutual advantage。愈多不同的觀點和看法，大家對問題的理解便愈深入。◇

10. 誰才是社會中最不利的人？

■ 王家禮 (James)

這幾天在閱讀有關羅爾斯的文章，但有一點尚未弄清楚。

羅爾斯本身究竟如何定義「最不利的人」 (the least advantaged)？閱畢甘里卡 (Kymlicka) 的文章，我的理解是：羅爾斯把其定義爲「那些欠缺社會基本物品 (social primary goods) 的人」，例如貧窮的人、被剝削自由或權利的人。羅爾斯並沒有把「缺少自然基本物品 (natural primary goods)」列入考慮誰是「最不利的人」的條件之一。奇怪的是，我從周生的講課和其他文章中所理解到的，卻不盡相同。在周生的講義中，把「最不利的人」定義爲

> those whose family and class origins are more disadvantaged than others; whose natural endowments to permit them to fare less well; and whose fortune and luck in the course of life turn out to be less happy

依周生所說，「最不利的人」似乎也包括那些天生殘缺及智商較差的一群。究竟何者才是羅爾斯的觀點？

如果「最不利的人」只被理解爲前者（那些欠缺社會基本物品的人），那麼智商較差或天生殘障的，便沒有向較有利的人 (the better-offs) 索取「最大利益」 (the greatest benefits) 的理由。如果甲君有一定的收入，屬於中產人士，他自然不能以收入和財富爲理由去索取「最大利益」，而且還要在經濟上支援比他更貧窮的低下階層。但如果甲君是天生殘障的（要知道傷健人士也有能力賺錢！），那麼他不僅不

能獲得一點補償，而且還要付出金錢去資助窮困的人，這是否不公平呢？既然羅爾斯認爲那些「自然資產」(natural assets) 不是我們應得的，從道德平等的觀點看，我們便有責任向那些天生殘障的人提供一些補償。而補償社會基本物品（或簡單說，金錢）的原因，只是因爲我們無法補償自然基本物品。即使不把他們定爲「最不利的人」，我們可否豁免他們資助貧窮一群的道德責任，以補償他們天生的不幸？

如果「最不利的人」被理解爲後者，那麼是指下列哪組人？

(1) 天生健全而擁有一定收入

(2) 天生健全但沒有收入

(3) 天生殘障但擁有一定收入

(4) 天生殘障而沒有收入

可以肯定的是，(1)絕對不是「最不利的人」；而 (4)是「最不利的人」。但究竟(2)和(3)又是不是？或至少是「較不利的人」(the worse-offs)？◇

11. 回應 James：誰才是最不利的人？

■ 周保松

我的說法是直接從 Rawls 那裡引用出來的，詳情請看 *TJ*: 83-84 便一目了然。所以，the least advantaged 包括由於自然能力及社會階級所導致的在社會中收入最低的一群。但 Rawls 也指出，'I shall assume that everyone has physical needs and psychological capacities within the normal range, so that the questions of health care and mental capacity do not arise.' (*TJ*:83-84)。Kymlicka 對 Rawls 的一個批評，是說 Difference Principle 考慮 the least advantaged 的時候，只是用 social primary goods 來衡量，忽視了由 natural primary goods導致的差異。Rawls在修訂版將他的想法說得很清楚。原文如下：

> To fix ideas, let us single out the least advantaged as those who are least favored by each of the three main kinds of contingencies. Thus this group includes persons whose family and class origins are more disadvantaged than others, whose natural endowments (as realizaed) permit them to fare less well, and whose fortune and luck in the course of life turn out to be less happy, all within the normal range (as noted below) and with the relevant measures based on social primary goods...I shall assume that everyone has physical needs and psychological capacities within the normal range, so that the questions of health care and mental capacity do not arise. (*TJ*: 83-84)

我想這個說明是可以回答 Kymlicka 的質疑的。◇

12. 追問：誰才是最不利的人？

■ 王家禮 (James)、周保松

按周生的意思，那似乎是指羅爾斯只以收入多少去判斷誰是「最不利的人」。即使一個人天生殘障或智商較差，只要這些不幸不導致他成為社會中收入最低的人，他同樣不屬於「最不利的人」。或這樣說，一個先天條件較差、但擁有一定收入的人並不屬於「最不利的人」，對嗎？

周保松：原則上可以這樣說。 Rawls 承認這一點。如他說：

> Now it seems impossible to avoid a certain arbitrariness in actually identifying the least favored group."(p.84)

如果你仔細看 pp.83-84 ，Rawls 對於導致 the least advantaged 的來源是確定的：

> Thus this group includes persons whose family and class origins are more disadvantaged than others, whose natural endowments (as realized) permit them to fare less well, and whose fortune and luck in the course of life turn out to be less happy, all within the normal range and with the relevant measures based on social primary goods

但對於在實際社會中如何界定相應的 groups of the least advantaged ，卻有很大的困難。

如果是，我便有幾點想追問：

問題一

假設甲君的智商稍低，只能在社會中從事一些較簡單的工作，賺取微薄的收入。相對於相近年紀、家庭背景和教育程度的乙君，卻因智商屬正常水平，能在社會中擔當管理工作，賺取高於甲君的收入。問題是，因爲甲君並非社會中收入最低的一員，所以甲君不會因先天的不幸而受惠於羅爾斯的差異原則 (Difference Principle)，反而與乙君一樣，必須把部分收入交出，以照顧社會中收入最低的一群。

如果先天條件較差的人和正常人在工作能力上是有差異，爲何我們要對他們作出相等的道德要求？這似乎不太符合道德直覺——大部分人都不會反對天生有缺陷的人需要多點憐憫和體恤，因爲我們都明白「這並非他們想的」。

周保松：Rawls 可以回應說，既然甲並非 the least advantaged 中的一群，他當然也有他的責任，例如交稅，雖然他交的稅，可能較乙會少。甲也不是沒有受惠，因為在社會合作中，他也有得益，甚至較 the least advantaged 的人得到更多。

問題二

既然羅爾斯也認為自然的配給並非個人所應得的，從道德平等的觀點看，我們就有責任向那些天生殘障的人提供一些補償。那麼，他為何不給予先天條件較差的人一張道德上的王牌，從而減輕或豁免他們在差異原則中的道德責任，以補償先天的不幸？

問題三

羅爾斯所堅持的社會基本物品（如收入和財富）帶有一定的主觀色彩——他已假定財富是完成人生計劃 (life project) 的必要手段。但如果甲君的人生計劃是「遠離金錢、尋找真我」，他對社會基本物品的理解，便與羅爾斯的有所分歧，那麼前者可否因此拒絕接受後者推論出來的正義原則 (Principles of Justice)？

周保松：這個觀點的確受到不少人的質疑。 Nagel 在早年便就這點，寫過一篇很有名的文章（收在 *Reading Rawls* 中）。問題不在於主觀，而在於他對 primary goods 的界定，會否並不中立，而是預設了某種特定的 conception of the person, and a particular conception of the good? Rawls 最初的回應，是認為甲君可以在離開無知之幕後，選擇放棄少一些金錢。但在修訂版中他對 primary goods 的界定，作了根本的改變，改為建立在一種對人的根本利益的理解之上，即 social primary goods are defined as the all-purpose means to realize a person's two higher-order interest in developing their two moral capacities。對於這個轉變，我在一篇有關 *TJ* 修訂版的書評中作過較詳細的分析介紹，你可以去 WebCT 自己找來看。

補充觀點

我認為羅爾斯在建構他的理論時，只有不斷關懷社會上收入及財富最低的一群，但很少顧及廣義的「弱勢社群」，包括傷健人士、智障人士、單親家庭等等（這些人之所以「弱」，有時並非指經濟上，而是因為整個社會制度也忽視了、他們的需要）。這從他所提出的假設中可見一斑：

I shall assume that everyone has physical needs and psychological capacities within the normal range, so that the questions of health care and mental capacity do not arise.

所以，我覺得羅爾斯並沒有提供一個有說服力的理由去證明，爲何這些「非經濟上的弱勢社群」不能在社會上多分一點資源，以作補償？

周保松：在 Rawls 的構想中，考慮社會分配時，只需從 the least advantaged的角度去衡量便夠了。如果有人天生殘障，從而令他成為社會受益最少的人，他們是有權優先得到照顧的。不過，我基本上同意你所說，差異原則的確要想辦法將天賦的差異也考慮進去。

問題二

假設甲君是低下階層，收入最少；乙君是中產人士，收入中等；丙君是富裕人士，收入最多。按照差異原則的分配辦法，會否出現甲君同時得到乙君和丙君所繳納的社會基本物品，而最終導致乙君變成財富最少的一人，而非甲君？這結果又是否公正？

周保松：Rawls認為不會。首先，如果乙最後成為財富最少的人，他自然便會成為 the least advantaged 的一群，只要同樣應用差異原則便夠了。二，乙和丙負的責任是不同的。當然，現實中，如果乙要交的稅高到一個程度，會令他失去工作的動機，那對甲也沒有好處。三，Rawls 認為，在滿足差異原則的社會，會有一個他所稱的 chain connection，即當the least advantaged得益的時候，中產人士同樣會從中得益。例如他說：

Let us suppose that inequalities in expectations are chain-connected: that is, if an advantage has the effect of raising the expectation of the lowest position,

> it raises the expectations of all positions in between. For example, if the greater expectations for entrepreneurs benefits the unskilled worker, they also benefit the semi-skilled. (pp.69-70.)

因此，Rawls 並沒有忽略這點。他只是說，他的起點是建立一個 ideal theory，故盡可能將問題簡化。當這個理論建立起來後，你所說的情況，可以再因應具體情況調整。（*TJ*, p.84 第一段對此有清楚的說明。）例如一般來說，你所說的弱勢社群，往往也是社會中 the least advantaged的一群，重疊的程度相當高。再者，他的平等機會原則，也提供理據對這些弱勢人士給予特別的照顧。◇

13. 應得 / 不應得

■ 朱明心 (Laura)

我認爲我是富同情心的。大概是父母和（天主教）學校教的，亦可能是天生的。我不會反對幫助最弱勢的人 (the least advantaged) 。但如果羅爾斯將所有事情都說成不是我們應得的，繼而要求我們幫助the least advantaged ，我便覺得很反感。我相信除了真是 「衰到貼地」的少數人，很多人都會像我一樣有被「屈」的感覺。 Kymlicka 書中第 94 頁提到「內化」 (internalize) 的概念。我覺得同情心真的只能 internalize ，而不能「強加」 (enforce)。是強加的，便不是同情心。

我明白許多人的不幸是「不應得」 (undeserved) 的，但羅爾斯的立論，常常令我有「殺錯良民」的感覺。特別是他對自然天賦的討論。上星期六與人討論生小孩的問題，朋友說現在世界很差，單是香港的教育制度，已經令她覺得生小孩等於害他。我卻覺得如果我嫁得出又生得到的話，我應該有辦法令小朋友活得好。但羅爾斯好像認爲我的虛構小孩有我這個好媽媽是不應得的。假使我的辦法不是送他到外國，而只是每天吻他一下，而爲了避免這愛的教育爲他帶來某種優勢，我是不是爲平等起見，要每天也吻別人的孩子一下？！

又，假設有父親告誡兒子千萬別買科網股，要買基金。結果兒子發達了。那我們可以用 “natural talents as common asset” 爲理由抽取他的財產嗎？我們的教育制度，多大程度上能幫我們賺錢？如果父親的真知灼見，其實是拜李澤楷經營電訊盈科不善所「賜」，根據羅爾斯的因果關係，兒子其實應該現金回贈李澤楷的。

以上是基於我對羅爾斯的理解的（狂）想。可能我歪曲了他的意思。

上次有位同學提到Kymlicka中效益主義的歷史背景，其實那正是全章中我最感興趣的部份。今次Kymlicka又提到liberal egalitarianism原來不滿福利主義，卻因爲new deal比福利主義更糟，故要捍衛之。在導修上我談到所謂的理論的危險，大概都包括這些情況。大好的理念都有可能被「騎劫」，而產生與原意南轅北轍的結果。

這些悲劇大家不會感到陌生吧？◇

14. 經濟不平等有何問題？

■ 周保松

Laura 的想法絕不是狂想，但可論之處甚多。我自己便一直對於 Rawls 的某些基本信念有很大的困惑。其中包括：如何證成道德平等？分配不平等的限度在那裡？爲什麼分配不平等在道德上不能被接受？平等和其他價值有衝突的時候，平等爲何有優先性？要接受這種優先性，我們要用一種怎樣的眼光看這個世界？平等的關懷如何內化爲個人 good life 的一部份？

Rawls 自己常說，現代民主社會一個最大的衝突，是自由和平等之間的衝突。 Nagel 的文章一開始也如是說。這點是值得大家細細思考的。自由意味著個人有autonomy決定自己的生活，包括爲自己的選擇負責，支配自己的所得，擁有自己的身體等等。平等卻要求人與人之間得到某種相同的對待——包括政治、社會、文化以及經濟等。這兩者之間常常有張力，但不見得完全不能相容。我個人認爲，現代社會一項最大的成就，是令得人與人之間，較傳統社會平等多了。種族性別平等，機會平等，政治及文化權利的平等，都得來不易。

爲什麼經濟平等那麼難？（不一定是結果平等，而是更趨向平等 ）

原因之一，是因爲我們有些根深蒂固的信念，例如說「我們應得我們的社會優勢和自然能力」。只要我們相信這種信念，一個所謂正義的社會，便會十分接近the system of natural liberty那種模式。香港人普遍都不覺得貧富差異是個大問題，理由似乎正是只要一個單薄的機會平等觀念便足夠。而我們可以談的社會福利，正正是Laura所說的基於同情心了。

問題是，這樣的一種經濟不平等，可以接受嗎？回答這個問題，既有價值上的的取捨，也有相當感性的個人體會：「到底我們對不平等帶來的惡，有何感受？」我認爲，在一個資本主義社會，經濟不平等意味著很多東西：機會上的不平等，政治參與上的不平等，階級上的不平等，可以享受的人生各種價值的不平等，自由的不平等。最後，窮人會活得沒有尊嚴。窮人可以選擇的東西很少，會覺得生活在底層，會覺得自己的生活沒有價值。 Rawls 的基本有用物品 (primary goods)中，最重要的一種，也是我至今少有談及的，是他所稱的「自尊的社會基礎」 (the social basis of self-respect)。

香港那麼一個富裕的社會，卻有數十萬人生活在貧窮線下，在眾多富裕地區中，香港的貧富懸殊是最嚴重的。而相當多的香港人，包括官員和眾多知識分子，卻不覺得這是問題。如果我們要找一個立足點，對此作出批評，那麼立足點在那裡？

Rawls 有這麼一段說話，我抄下來供大家想想：

> The natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that men are born into society at some particular position. These are simply natural facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts. Aristocratic and caste societies are unjust because they make these contingencies the ascriptive basis for belonging to more or less enclosed and privileged social classes. The basic structure of these

societies incorporates the arbitrariness found in nature. But there is no necessity for men to resign themselves to these contingencies. The social system is not an unchangeable order beyond human control but a pattern of human action. In justice as fairness men agree to share one another's fate. In designing institutions they undertake to avail themselves of the accidents of nature and social circumstance only when doing so is for the common benefit. (*TJ*: section 17)

這段說話十分精彩，值得大家反覆細讀。嚴格而言， Rawls 並不是說自然能力的分配本身是否正義，那是一個自然的事實。但如何看待這些事實，並將其體現於制度中，便牽涉到正義問題。沒有中立的制度。任何一種制度，都隱含了某種正義觀。

就此而言，理論本身沒有所謂危不危險。因爲任何社會制度都預設了某種理論。你一旦開始對制度作判斷，也採用了某種理論觀點。而所謂的危險，只能是某種特定理論帶來的對社會及人的害處而言。對於此，除了反省和批判，還可以有別的出路嗎？◇

15. 論基本有用物品

■ 王家禮 (James)、周保松

我仍有兩個問題想向周生請教：

(1) 我仍不明白，既然羅爾斯認爲個人天賦 (natural endowment) 是道德上不應得的，爲何他不嘗試以社會基本有用物品 (social primary good) 去補償先天條件較差，但非經濟上最差的一群？如果只說他們透個社會合作已可獲得一定的利益，這又是否足夠？

周保松：我想這個問題牽涉到 Rawls 如何界定 the least advantaged。羅爾斯或會說，即使有人先天條件較差，但他既然不是屬於 the least advantaged 的一群，那即表示他在其他方面，有足夠能力

獲得資源去追求他的人生計劃。又，退一步，我想 Rawls 可以同意，在實際分配時，那些身體有缺陷的人，是可以得到額外保障的，例如醫療津貼或給予較高的免稅額。這和差異原則的要求，似乎沒有什麼衝突。

(2) 根據米勒 (David Miller) 的說法，社會公正 (social justice) 可定義爲 “each individual has exactly those benefits and burdens which are due to him” 而他界定利益 (benefits) 爲 “include intangible benefits such as prestige and self-respect, material goods and most importantly, wealth”

假設我們接受米勒對社會公正和利益的理解，試考慮以下情況：某畫家的興趣是繪畫，只要他沒有把作品售賣而賺取金錢，根據羅爾斯的想法，他依然有自由繼續繪畫。但如果他從繪畫的過程中得到大眾賞識，從而聲名大噪，那麼：

(a) 這些聲望 (prestige) 又是否他應得的呢？

周保松：我想 Rawls 會說，這要視乎這些 prestige 能否給他帶來更多的social primary good。他會強調，這個畫家不可以以他應得他的天賦為由，來作為他應分得多一些資源的理據。

(b) 聲望可被理解成無形的資產 (intangible benefits)。但羅爾斯又可以怎樣處理這些不能分配的「財富」？威望的不平等與經濟的不平等是否都應給予道德基礎？

周保松：這個問題很好。我想， Rawls 或會反問：威望的不平等，如何可以成為一個人際之間的比較標準 (interpersonal comparison)？而且我們不要忘記， Rawls 要處理的分配問題，是社會基本有用物品的分配，而不是所有資產。他的正義原則，不是要決定所有物品的分配。◇

16. 追求公正——紀念羅爾斯

■ 周保松

原刊於香港《信報》，2002 年 12 月 5 及 6 日

當代傑出的政治哲學家，《正義論》 (*A Theory of Justice)* 一書的作者，美國哈佛大學羅爾斯教授 (John Rawls) 於十一月廿四日病逝，享年八十一歲。羅爾斯一生極爲低調，從不接受傳媒訪問，也甚少對政治時事發表意見，一般人對他可能甚爲陌生。但他在哲學界及政治科學界，卻無人不識。他一九七一年出版的《正義論》打破了五、六十年代「政治哲學已死」的困局，復活了柏拉圖以降規範政治哲學的傳統，並主導了過去三十年政治哲學的討論。他死後，英美各大報章紛紛發表悼念文章，高度評價他的貢獻。例如《金融時報》稱他改變了整個學科的發展，《泰晤士報》則譽他爲繼彌爾 (J.S. Mill) 之後最偉大的政治哲學家。

《正義論》當年甫一出版，已一石激起千層浪，在哲學界掀起熱烈討論。羅爾斯的同事，剛於今年去世的右派自由主義代表人物諾錫克 (Robert Nozick) 早在一九七四年便預言，政治哲學由當時開始，要麼在羅爾斯的理論框架內工作，要麼便必須解釋爲何不如此做。另一位著名哲學家貝利 (Brian Barry) 則認爲，《正義論》之後，我們是活在「後羅爾斯」 (post-Rawlsian) 的世界，它成了政治哲學的分水嶺。事實的確如此。七一年後蓬勃發展的政治哲學，從強調私有產權至上的右派自由主義到左派的平等主義，從效益主義到社群主義，從文化多元主義、女性主義到環保主義及國際正義理論，林林總總，均視《正義論》爲它們理論的共同參照系。學術性的哲學書籍，一般只能賣一千本左右。但此書出版至今，單在美國已售出逾三十萬本，超過五千本書及文章討論他的理論，並被譯成二十七種語言，成爲哲學、政治及法律本科生的基本讀物。以一本厚達六百頁，哲學術語滿佈的書來說，殊不尋常。

《正義論》的目標很清晰：它要爲民主社會建立一套政治原則，以此確立公民應有的權利與義務，並合理分配社會資源。這樣一套原則，便是所謂的社會公正原則。羅爾斯本人所持的是左派自由主義

(liberalism) 的立場，一方面強調個人權利及自由不可侵犯，同時主張政府透過財富再分配，減低貧富懸殊，照顧低下階層利益。他的政治信念體現於他的兩條公正原則。第一，在與其他人的自由相容的情況下，每個人有平等的權利享有一系列基本自由，包括思想信仰自由、結社言論自由、政治參與及擁有個人財產的自由等（自由原則）。第二，社會及經濟的不平等分配，必須滿足兩個條件：它必須對社會中最弱勢的人最爲有利（差異原則）；在公平的平等機會的條件下，職位與工作向所有人開放。在這兩條原則中，自由原則優先於第二原則，第二原則優先於效率原則及整體效益原則。

一個滿足這兩條原則的社會，是一個公正的社會。和其他主流政治理論比較，它有以下特點。它是反效益主義 (utilitarianism) 的，因爲第一原則保證了個人權利的優先性，「每個人都擁有一種基於正義的不可侵犯性，即使以社會整體利益之名也不能逾越。」但對於效益主義，當個人權利與社會整體利益發生衝突時，不管所謂的整體利益是否合理，犧牲的必定是前者。它同時是反右派自由主義的 (libertarianism)，因爲差異原則爲經濟不平等設下了嚴格限制，只有在對弱勢者有利的情況下，個人才被允許運用他先天及後天的優勢和才能賺取更多財富。右派自由主義卻認爲，只要最低限度的機會平等獲得保障，例如人們不會因爲性別膚色年齡等受到歧視，經濟分配便應完全由市場競爭來決定。即使如此令得社會貧富懸殊，政府也不應作任何干預。它也反所謂的「道德完善主義」(moral perfectionism)，因爲第一原則鼓勵人們自由追求自己的道德及宗教信仰，實踐自己想過的生活，反對政府強加任何特定的人生價值及宗教於公民身上。在什麼構成美好人生這一點上，政府應保持中立。最後，它也是反社會主義的，它並不要求資源分配絕對平等。它容許有能力者獲得更多，前提是社會合作是雙贏而非零和遊戲。所以，很多人認爲，羅爾斯的理論旨在爲自由民主的福利社會提供道德基礎。

羅爾斯的正義原則，體現了他堅持的兩個最深的道德信念。第一，他深信，人性最獨特的地方，是每個個體均有能力選擇關乎一己福祉的人生目標。每個人是自己的主人，並有權主宰自己的生活。由此引申出，政府有責任保護公民發展這種個人自主的能力。任何以社會整體利益之名壓制個人權利之舉，都不容許，因爲這會侵犯個體的獨立性，並視人

純爲手段，而非目的。第二，羅爾斯認爲，社會不平等的最深根源，不是源於自由競爭，而是由於人們的天賦差異和所屬社會階級及家庭背景不同所致。在我們的社會中，既有人天生聰穎，也有人天生殘障，既有人出自富有家庭，自小接受最好的教育，也有人來自低下階層，基本生活條件也難以滿足。這兩方面的不平等，令得人們無法站在同一起點上進行公平競爭。羅爾斯覺得，這些幸與不幸，從道德觀點看，都是隨意的，是自然博彩的結果。因此，在考慮正義原則時，我們需要將這些不相干因素排除出去。

這種對自由平等的理解，構成羅爾斯整個理論的基礎。但透過什麼程序，得出什麼原則，才最能體現這兩種基本價值？羅爾斯從洛克、盧梭及康德的契約論得到靈感，並發展出他極富原創性的思想實驗。基本想法是這樣：設想公民聚在一起商討一套公正原則來規範彼此的公平合作，但他們隨即發覺，由於彼此能力、人生目標以及社會地位的差異，令得他們難以達成共識。而即使真的有共識，也只是議價能力不同的各方的妥協而已，並非公平協商的結果。於是人們同意進入一個叫「原初狀態」(original position) 的境況中，並被一層叫「無知之幕」(veil of ignorance) 的厚紗罩住，令得所有人都不知道和他們相關的個人資料，包括他們智力的高低、所屬階級、社會地位以及人生觀等。這樣的狀態，是一個公平的狀態，因爲每個人有相同的議價能力，也令得每個人不可以選擇只對自己有利的原則。因此，最後得出的原則，也將是一個公平的原則。羅爾斯然後假設，原初狀態各方都是理性自利者，並將採取一種保守的博奕策略進行選擇。最初他們會同意所有基本物品（自由、機會和收入等）都平等分配，其後則同意只要對最弱勢的人也有利，財富上的不平等分配便可以被接受，因爲這較絕對平等對所有人均更爲有利，同時也是最保險的做法。由此我們可以推導出差異原則。

一般人會認爲，政治右派重視自由，左派重視平等，而自由平等在本質上是不相容的。羅爾斯卻耗其一生精力，努力將自由平等這兩個民主社會最根本的價值，通過複雜的論證，將它們有機地統合起來。《正義論》產生那麼大的影響力，我想有幾方面原因。第一是和當時的哲學環境有關。二戰後哲學界的顯學是邏輯實證論，它主張任何道德及政治價值判斷都只是表達我們的情緒而已，不能增加任何實質性的知識。因此，當

時極少人對政治哲學有興趣，甚至有人慨嘆「政治哲學已死」。《正義論》卻一下子將這種情況扭轉過來，將很多傳統的政治哲學問題，例如權利、自由平等、社會公正等，以極爲原創的方式重提出來。正如德國哲學家哈柏瑪斯 (Jurgen Habermas) 所言，「羅爾斯的《正義論》標誌著一個重要的轉捩點，因爲他將長期受到壓制的道德問題，重新恢復到嚴肅哲學研究的對象的地位。」

第二是《正義論》回應了時代的挑戰。《正義論》醞釀的六〇年代，是自由主義受到最大挑戰的時代。尤其在美國，民權及黑人解放運動、新左派及嬉皮運動、反越戰運動等，都對西方自由民主政體及資本主義制度提出了根本的挑戰。當時很多人認爲，自由主義已是一種落伍而膚淺的意識形態，根本不足以應付時代挑戰。《正義論》對這些挑戰作了深入討論，並有力地顯示自由主義傳統仍有足夠的理論資源，回應這些問題，建構一個更爲公正理想的社會。

第三是《正義論》本身的魅力。由洛克以降的自由主義傳統中，《正義論》也許是迄今爲止對自由主義精神詮釋得最精彩，論證最嚴密，觸及問題最深最廣的一部書。這部書幾乎觸及了西方倫理學及政治哲學上所有重要問題，後來者總可以從中找到不同資源去發展新的觀點。另一原因是它一出版便成了政治哲學的典範，絕大部分學生都以它爲進入政治哲學的階梯，因此從看問題的方式，議題的設定以至方法論，都很難不受它的影響。而且羅爾斯在哈佛三十多年，培養了一大批傑出的哲學家，將他的理論繼續發揚光大。

羅爾斯一生並不曲折。他一九二一年生於美國馬里蘭州巴爾的摩 (Baltimore) 一個富裕家庭，父親是著名的律師。三九年進入普林斯頓大學，畢業後旋即加入美軍，參與對日本的太平洋戰爭。戰後回普林斯頓取得博士學位，並到牛津大學訪問一年，六二年開始在哈佛任教，直到退休。雖然手執政治哲學的牛耳，羅爾斯爲人卻極爲低調謙遜。他從不接受傳媒的訪問，也拒絕了無數機構頒給他的榮譽。羅爾斯一生最欣賞的人，一個是德國哲學家康德，另一個是解放黑奴的美國總統林肯。

羅爾斯治學的嚴謹謙遜，在哲學界是出了名的。《正義論》中的很多觀點，早在五十年代已經成形，但他一直耐心聽取別人批評，不斷進行修改，前後三易其稿，直到七一年五十歲時才將其正式出版。其後再經

過二十多年醞釀，到九三年才出版他的第二本書《政治自由主義》(*Political Liberalism*)，對他前期理論作出重要修正，再次在哲學界引起極大討論。在過去幾年，他先後出版了討論國際正義的《萬民法》(*The Law of Peoples*)、收集了以往發表過的文章的《論文集》(*Collected Papers*)、《道德哲學史講義》(*Lectures on the History of Moral Philosophy*)、《公平式的正義：一個重申》(*Justice as Fairness: A Restatement*) 等。

每一個社會都必須面對分配公正的問題。香港近來大部份公共討論，例如房屋、教育、醫療及社會保障問題，基本法廿三條立法等，都牽涉到一個根本問題：根據什麼道德原則進行資源分配才最合乎正義的要求？羅爾斯的正義理論，可以提供豐富的理論資源，讓我們對這些問題進行深刻反省。例如在廿三條問題上，個人基本權利會否太過輕易被犧牲？在教育資源分配上，除了講求效率和市場競爭，會否放棄了人人應有實質的平等機會接受教育的原則？而在社會保障方面，我們是否真的充分照顧到社會弱勢群體的利益？一個公平的社會，應否只是一個市場至上，弱肉強食，貧富懸殊的社會，抑或我們有責任對弱勢者給予高度關注？如果公正是判斷一個社會制度好壞的首要德性，香港離這樣一個社會，還有多遠？由此可見，《正義論》和我們當前社會的各種爭論，其實密切相關。我們當然可以不同意羅爾斯的原則，但如果我們真的重視社會正義問題，卻不得不感激他為現代社會留下了這樣一份珍貴的知識遺產。◇



運氣與正義

目錄

1. 導論 □ 盧浩文 (Lu)
2. 運氣與正義 □ 盧浩文 (Lu)
3. 回應Lu：應得和運氣 □ 周保松
4. 回應周保松 □ 盧浩文 (Lu)
5. 後續問題 □ 周保松
6. 回應 Lu □ 葉家威（威）

1. 導論

■ 盧浩文(Lu)

政治理論應該如何處理運氣 (luck)的問題？兩者似乎風馬牛不相及，但它卻是近十年政治哲學界討論得相當激烈的問題。討論最初由羅爾斯 (J. Rawls) 提出的「差異原則」 (difference principle) 引起，並由德沃金 (Ronald Dworkin) 爲首的平等式自由主義者 (liberal egalitarianism) 接續討論。這派理論認爲，一個人的運氣好壞，基本上是隨意的，既非人所能控制，亦談不上誰要爲此負上什麼責任，因而也不是個人所應得的。因此在考慮正義原則時，「運氣」這因素必須被排除出去，並體現人人平等的精神。一個公正的的社會制度，必須盡可能減低由於先天或社會環境等因素造成的不平等。這種觀點被稱爲運氣平等主義 (luck egalitarianism)。以下我將簡述羅爾斯的想法，並提出一些疑問。

當代自由主義重視人作爲自主性的存在，相信人具有自由意志，並必須爲自己的選擇負責。相反，不由自主的因素，則不應構成責任，其引致的結果亦非人所應得。因此，在處理社會資源分配問題時，政府應該提供平等機會 (equal opportunity) ，保障各人不會因爲膚色、性別、年齡或社會地位等因素，獲得不同對待。它們從人人作爲平等的道德人的觀點看，都是任意的，沒有人需要爲它們負責。

一般人認爲，排除種族、性別和膚色等因素後，我們最終獲得甚麼，應視乎競爭。而競爭的結果，則往往取決於個人的社會資源、才能和志向選擇，包括我們選擇做甚麼，做事是否盡力等。既然分配的結果是自己選擇的，我們便必須爲競爭的結果負責，而最後的不平等，也是公平的。

羅爾斯卻認爲，上述所說的平等機會，仍然是不公平的。他指出，除了種族、性別和年齡，個人的天賦才能 (natural talents) 和社會環境 (social circumstances) 同樣有運氣的成份。一個人天賦能力的高低又或生於何種家庭，全屬運氣和命運的安排，而不是我們選擇的結果。

因此，天資聰穎的人，並不能說較資質平庸的人應得更多的財富。百萬富翁的子孫，也不能說因此應得較尋常百姓更好的教育。不過，現代資本主義的競爭模式，即使提供平等機會，亦不能排除天賦和社會環境的影響。平等機會既不能滿足羅爾斯的要求，那麼有沒有更好的原則？

作爲一個自由主義者，羅爾斯認爲每個公民都應得到相同的關懷和尊重 (equal concern and respect)。進行社會分配時，似乎最合理的做法，便是平均分配，讓每人獲得相同的基本物品 (primary goods)。不過他明白，平均分配往往造成無謂的浪費，不但令那些能力較高的人欠缺足夠的經濟動機去努力工作，對那些條件較差的人，也不見得是最好的安排。羅爾斯遂提出差異原則 (difference principle)：「只有在對社會上最不利的人最爲有利的情況下，社會及經濟資源的不平等分配才被允許。」差異原則顯示出強烈的平等主義精神，它對最弱勢者的處境的重視，背後正體現道德平等的理念。

差異原則背後的道德理想，是確保我們不會因爲偶然的運氣，從而影響我們可獲得的社會經濟資源。但從另一角度看，差異原則其實要求政府必須向有優勢的人抽取資源，用不同方式轉移給運氣較差的人。就此而言，差異原則並非完全無視運氣的影響，而是要求我們分擔彼此的命運。

但羅爾斯對運氣的看法卻引申出不少問題：第一，爲何我們要承擔彼此的命運？自由主義經常強調人的個體性和獨立性，但羅爾斯卻要求我們必須承擔彼此的命運。人的自主性會否因此受到損害？第二，天賦能力、家庭成長環境和個人性格，的確受很多偶然的運氣因素影響。根據差異原則，它們不是我所應得的。不過，這些因素同時是構成個人身份的重要元素。如果排除這些因素後，我們作爲一個人，還剩下甚麼？第三，運氣的影響幾乎無處不在，如果羅爾斯認爲我們不需爲偶然的因素負責，那麼什麼是人們需要責任的？運氣和個人努力之間，又可否有清楚的界線？

這些都是值得我們深思的問題。◇

2. 運氣與正義

■ 盧浩文(Lu)

聽過Charles報告諾齊克的理論後，這兩天都在思考命運的問題。

觸動我談命運的是 Charles 的一句：「大家都是擲骰子來到這世界，有人在非洲做貧民、有人在歐洲過舒適的生活，大家從來都不可以干

預這個過程，爲甚麼不是公平呢？」在我再追問之下，周生說：「假若你在街頭拾到一千元，你是否應得那一千元？」後來我想，爲甚麼我不應得呢？從形式平等來說，在那一千元被拾起以前，全世界每個人都有機會拾那一千元，沒有人被剝奪機會，誰也沒歧視誰，只是我的好運令得我拾到那一千元。每個人都有其命運好壞，我不會怨某人贏得六合彩，也不會認爲某人被車撞死是不應得的。爲何一個人的命運，要被排除於他的人生之外？這裡有三個問題。一是「應得」是個怎樣的概念，它該如何被理解；二是運氣是否可以被排除的問題；三是差異原則是否如羅爾斯所說，是基於平等還是基於同情心的問題。

當我們說「命運所帶來的幸或不幸都是不應得的」的「應得」是甚麼意思？一個嬰兒由於命運，出生兩天便夭折，他的死是否不應得？若有人先天失明，我們又會否說他的眼疾是不應得的？我覺得，有些東西是人控制不到的，我們很難說應得與否。當然，羅爾斯要處理的，並非純命運（如眼疾）的問題，而是眼疾令一個人於社會生活之中受到的影響。這點似乎可以受我們控制。但其實有一些不幸，如因天災而導致一個人的癱瘓，及其帶來的種種不利，是任何社會制度及人爲措施都無法控制的。當我們說一個天生四肢殘缺的人在社會上生活艱苦，是他不應得的，那這與因地震而癱瘓的不應得有沒有分別？如果說我們可以控制制度，令得每個人的生活都好一點，以及可以追求自己的人生計劃，那麼我們是在說每個人都應得一個自決的人生計劃嗎？這個應得是甚麼意思？我們應該得到實踐人生計劃的能力和條件嗎？但有部份人天生就沒有能力和條件做到這些。這等於在說：「每個人都應該天生擁有健康的體格」，這個說法有意思嗎？這該是對天說的話嗎？這是對命運的反叛嗎？

也許我是個篤信命運的人。命運或運氣本身就不可被排除於人生之外，所以無法說應得與否，更無從談如何補救。每個人固然可以憑自己的努力挑戰命運，但我相信人沒有辦法完全擺脫命運的阻撓。每人面對的選擇本身是有限的，而面對哪些選擇則是命運的安排。我們如何可以擺脫命運的安排？兩個人同樣努力，同樣資質，甲因運氣被一間實力雄厚的公司聘請，從此扶搖直上，生活富貴；另一人乙卻十分運滯，無論加入那一間公司，公司都會很快因投資失利而倒閉，從而令乙十年後仍是小職員一名，生活艱難。這例子中財富不均的情況，羅爾斯可以如何處理？他要分

配，還是不分配？他可以區分甚麼是因幸與不幸，甚麼是因其他原因而導致的結果嗎？

正義論就算可以處理，羅爾斯為甚麼要強制甲承擔乙的命運？如果每個人所承擔的，不僅是自己的命運，還有別人的命運，我會覺得很辛苦，因為我會覺得自己不是獨立的個體。我的人生不再是目的，而是令得他人不需受命運的擺佈的手段。我的生命將不可自主，將隨時因別人的不幸而起變化。羅爾斯這個說法，又怎能將人當成獨立的個體？

羅爾斯基於人人平等的觀念，而提出人的天份和不幸必須不影響人後天實踐人生計劃的能力。他提出的是個怎樣的平等？假設愛恩斯坦有個兒子，十分聰明，他長大後本可以發明時光穿梭機，為他帶來成就感以及名利。但假設他不幸遇上嚴重交通意外，智力嚴重受損，但仍比平常人高，令得他可以做一個教授，賺取比一般人高的收入。

在這情況下，羅爾斯仍然要他給予其他更不利的人資源，令得他們可以實踐各自的人生計劃嗎？他原來可以實踐更好的人生計劃的能力，正因他的不幸而失去了，羅爾斯為甚麼不考慮用其他人的資源，補償他失去的能力？他仍是「有優勢」(Advantaged) 的人嗎？所謂的實現有關人生計劃的能力，是絕對平等的嗎？他有考慮實踐每個人的計劃，所需要的東西其實是不同的嗎？他是在要求每個人都需要同樣程度的人生計劃嗎？這個想法為何合理？

命運為甚麼是不應得的？這令我想起預科讀的中化科讀本，裡面說西方文化跟中國文化的分別，在於西方人喜歡挑戰不利於自己的環境，從而形成傾向操縱、控制自然的天性。中國人則比較順應自然，善於與自然結合。自然有甚麼轉變，便調節自己去適應。由此我覺得西方人比較不相信命運，喜歡挑戰命運。中國人則比較接受和順從命運。

羅爾斯的想法，也許便源於西方這個傳統。簡單地說，遇到困難，西方人會不斷想解決問題的方法，中國人也許會擱下這問題，從另一個角度思考。舉例說，西方哲學家也許會不停地想怎樣才可分辨命運和努力帶來的影響(e.g. Dworkin's insurance scheme)，但中國傳統智慧（也許只限於道家）卻可能會告訴你，既然無法區分命運和努力的分別，為何還要分？可否換個角度看問題？這似乎是 Charles 報告裡的想法，我覺得很精彩。◇

3. 應得和運氣

■周保松

我以下對阿 Lu 的觀點逐點作一些回應和澄清。

Lu：每個人都有其命運好壞，我不會怨某人贏得六合彩，也不會認為替某人被車撞死是不應得的。為何一個人的命運，要被排除於他的人生之外？這裡有三個問題。一是「應得」是個怎樣的概念，它該如何被理解？

回應：先讓我們對「應得」 (Desert) 這個概念有個基本認識。我在另處這樣說過：「按費伯格 (Joel Feinberg) 的分析，當一個人被視爲應得某些待遇 (treatment) 或物品時，必然是由於他本人擁有的某些特徵，又或之前做過的某些活動所致。 例如當我們說一個學生應得某個獎學金時，通常是基於他的能力及之前的卓越表現，而非其他原因。如果頒發這個獎學金的目的，是安慰該學生多病的媽媽，那麼我們不會用「應得」來形容這個做法。簡言之，應得必須有一個基礎 (basis) ，而構成這個基礎的理由，必須和應得的主體本人密切相關。當然，這仍然是相當形式的定義，因爲不同活動可有不同的應得的基礎。」

所以，一般來說，當你說「我的論文應得甲等」、「他的出色的鋼琴表演應得大家的鼓掌」、「他應得他受到的懲罰」等等時，都意味著因爲你的一些內在特質，或你主動做過的一些事情，令得你應得某些對待。按此理解，你在街上拾到一千元，那是你的運氣，不見得是你應得的吧。當然，按香港現有法例，你拾到一千元，經過一段時間沒有人認領後，你是 entitled to claim 這一千元。但 entitlement 和 desert 依然有分別。前者只是說在現有規則下，你有權得到該一千元。同樣地，在現有規則下，你中了六合彩，你有權領取獎金，但卻不意味你道德上應得這些財富。阿 Lu 問「爲何一個人的命運要被排除於一個人生之外？」，但沒有人這樣說過啊。我只是說，運氣和應得兩個概念是彼此不相容的。但由運氣得來的東西，不一定便不是你的。

Lu：當我們說「命運所帶來的天份或不幸都是不應得的」的「應得」是甚麼意思？一個嬰兒由於命運，出生兩天便夭折，他的死是否不應得？若有人先天失明，我們又會否說他的眼疾是不應得的？我覺得，有些東西是人控制不到的，我們很難說應得與否。

回應：現在似乎有三個概念要分清楚：deserved（應得）、undeserved（不應得）和 non-deserved（非應得，或與應得無關）。如果「應得」涵蘊人為造成的結果，那麼不是人為造成的東西，要麼是不應得的，要麼便是「非應得」的。因此，「一個嬰兒出於命運，出生兩天便夭折」最少不能說是應得的。你的意思是說這是非應得的。這似乎有點道理。但即使同意你所說，這意味什麼呢？第一，正正意味一個人中六合彩，似乎不可說是應得的。第二，即使是非應得的，也不意味國家不可以採取適當行動去處理這些情況。一個人先天失明，沒有所謂應不應得，但政府如何對待這個人，卻是可談公不公義的。這似乎正是 Rawls 的觀點。

> 'the natural distribution is neither just nor unjust; nor is it unjust that men are born into society at some particular position. These are simply nature facts. What is just and unjust is the way that institutions deal with these facts.' (*TJ*:102, first edition)

Lu：如果說我們可以控制制度令得每個人的生活都好一點，令得每個人都可以追求自己的生活計劃，那麼我們是在說每個人都應得一個自決的人生計劃嗎？這個應得是甚麼意思？我們應該得到實踐人生計劃的能力和條件嗎？

回應：這裡不需要用「應得」這概念。我們為什麼不可以說：因為我們每個人都有一個最基本的目標，即按自己的意願選擇自己的生活。而人人是平等的，所以我們應盡可能令得每個公民都有條件去追求及選擇自己的人生計劃呢？

Lu：有部份人天生就不可以有能力和條件做到這些。這等於在說：「每個人都應該天生擁有健康的體格」，這個說法有意思嗎？這該是對天說的話嗎？這是對命運的反叛嗎？

回應：推不出來啊。不是每個人都應該天生擁有，而是說天生擁有的人，應該幫一下那些天生不擁有的人。這是對命運一定程度的糾正。這有甚麼問題？

Lu：也許我是個頗篤信命運的人，命運或運氣本身就不可被排除於人生之外，所以無法說應得與否，更無從談起如何補救。

回應：從前提推不出結論。如果運氣意味非應得，非應得卻不代表不可以不能補救。我生於貧窮家庭，是運氣，但政府可以令得我有受教育的機會。我天生殘障，政府可以給我支持，令我的生活盡可能好過一點。這不是補救嗎？

Lu：每個人固然可以憑自己的努力挑戰命運，但我相信人沒有辦法完全擺脫命運的阻撓。每個人面對的選擇本身是有限的，而面對哪些選擇則是命運的安排。

回應：不對。選擇當然不是無限的。但我有什麼選擇，卻受制度影響很大。我是否有選擇宗教的自由，愛不愛國的自由，支配自己財產的自由，都是制度決定的。

Lu：兩個人同樣努力，同樣資質，甲因運氣被一間實力雄厚的公司聘請，從此扶搖直上，生活富貴；另一人乙卻十分運滯，無論加入那一間公司，公司都會很快因投資失利而倒閉，從而令乙十年後仍是小職員一名，生活艱難。這例子中財富不均的情況，羅爾斯可以如何處理？仍是小職員一名，生活艱難。這例子中財富不均的情況，羅爾斯可以如何處理？他要分配，還是不分配？

回應：如果分配有什麼問題呢？例如要求甲交多一點稅來支持乙，或乙的後代。香港目前不便是這樣嗎？爲什麼我們不可以說，不理什麼原因，當某些人的生活水平跌到某一點之後（例如貧窮線），政府便給予他們支持？社會安全網的理念不就是如此嗎？

Lu：正義論就算可以處理，羅爾斯為甚麼要強制甲承擔乙的命運？若果每個人所承擔的，不僅是自己的命運，還有別人的命運，我會覺得很辛苦。

回應：是否辛苦，要看程度吧。要收入高的人交 20% 的稅，不一定便很辛苦。而且，如果大家都是生活在同一社群，基於同情心也好，基於人人平等也好，基於社會整體利益也好，承擔別人的一些不幸，不是很合理嗎？再者，Rawls 還會說，如果你的天生能力不是你應得的，那你根本便應該承擔你的責任。再說，助人爲快樂之本。如果你這樣看自己的生命，會不會很快樂呢？

Lu：我會覺得我不是獨立的個體，不是獨立的生命，我被要求要承擔其他人的命運。我的人生不再是目的，而是令得他人不需受命運的擺佈的手段。

回應：也是程度的問題。你賺一萬元，要你交九千元稅，你當然會辛苦。但要你交二千，不一定便會令你不是獨立的個體吧。影響你是否獨立的個體，還有很多其他因素。例如限制你的自由，奴役你的精神，強迫你相信某種信念等。再進一步，如果你覺得和其他人是生活在一個大家庭之中，會不會感受又有不同？如果你的自我和「他我」拉得近一點，會不會看法又有不同？

Lu：我的生命將不可自主，將隨時因別人的不幸而起變化。羅爾斯這個說法，又怎能將人當成獨立的個體？

回應：不要忘記，他的原則是應用在社會基本結構。你不用每一分每一秒都在應用差異原則去決定自己的行爲。

Lu：羅爾斯有考慮實踐每個人的計劃，所需要的東西其實是不同的嗎？他在要求每個人都需要同樣程度的人生計劃嗎？這個想法為何合理？

回應：他並不是要保證每個人都有同樣的能力及經濟資源去實踐他們不同的人生計劃。這似乎是不可能的，也是不公平的。因爲有些人有很昂貴的人生計劃（例如天天打哥爾夫球），沒理由要其他人津貼他的人生選擇。所以，每個人都需要爲自己的選擇負責。他最多是說，我們需要爲那些不能控制的環境導致的不平等進行分配。

Lu：遇到困難，西方人會不斷想解決問題的方法，中國人也許會擱下這問題，從另一個角度思考。舉例說，西方哲學家也許會不停地想怎樣才可分辨到命運和努力帶來的影響。但也許中國傳統智慧(也許只限於道家)可能會告訴你，既然分不到命運和努力的分別，為何還要分？可否換個角度看問題？

回應：當然可換個角度，問題是新的角度是否更合理，大家可以活得更好。設想你的角度是對的，導致的社會便會是一個優勝劣敗，適者生存的世界。這有什麼好？難道叫那些弱者接受和順從命運，並寄望勝利者的愛心和施捨？如果大家不這樣看彼此的關係，而是視 society as a fair system of cooperation for mutual benefits between free and equal citizens ，不是更好嗎？不要忘記，在一個Rawlsian的世界中，優勝者仍然是容許擁有多一些的，他已經得到運氣給他的多一些好處。

「既然分不到命運和努力的分別，為何還要分？」，嚴格來說，Difference Principle是不分的。香港的綜援制度中的失業保障，也是不分的。但命運和努力很難分得清，不代表不能分配。

命運是什麼呢？人類由有社會開始，不便是努力的通過各種方式去改變命運，從而改善大家的生活，令得彼此活得合理及好過一些？命運或許無法完全改變（例如無論如何補償，我們永遠無法令一個盲人像我

們一樣生活），又或者改變的代價太大（例如要有能力的人付出太多，令得要求太 demanding）。但由此我們推不出便應該順從命運。道家的興起及流行，通常是在社會極度混亂，人們完全操控不了自己命運的時候。在這種情況下，人要麼令自己接受命運，要麼從外在的世界退隱回內心的世界，追求內在的自由。但這顯然不是我們想追求的政治世界吧。◇

4. 也論應得和運氣

■ 盧浩文(Lu)

周生說：什麼是應得 (Desert) 呢？我在另處這樣說過：「先讓我們對「應得」這個概念有個基本了解。按費伯格 (Joel Feinberg) 的分析，當一個人被視為應得某些待遇 (treatment) 或物品時，必然是由於他本人擁有的某些特徵，又或之前做過的某些活動所致。

回應：費伯格這個關於「應得」的概念，對我們有甚麼啓示？爲何運氣不屬於一個人的「特徵」？歸根究底，問題是爲何運氣不是「非應得」的。還有一點，當一個人付出努力後，得到回報，你會說那是應得的，但我們應怎樣考慮由努力到回報當中，運氣的成份？學生考公開試固然要靠努力，但考試當天的身體狀態，題目是否剛剛溫習得最熟的題目，題目是否老師在堂上講過，甚至改卷老師的情緒、品味……同學於努力後考得好成績，當中有幾多是運氣的成份？當運氣的成份去到那一個程度，我們才會稱那件事是不應得的？

我想說，由於命運無法排除於一個人的成功或失敗之外，我們似乎接受了（最少一定程度上）命運雖然會影響我們，但那結果仍然是應得的，否則世上所有事都屬於「非應得」或「不應得」的範圍。

周生說：這裡不需要用「應得」這概念。為什麼不可以說：因為我們每個人，都有一個最基本的目標，即按自己的意願選擇自己的生活。而人人是平等的，所以我們應盡可能，令得每個公民都有條件去追求及選擇自己的人生計劃呢？……不是每個人都應該天生擁有，而是說天生擁有的人，應該幫一下那些天生不擁有的人。這是對命運一定程度的糾正。這有甚麼問題？

回應：爲何要對命運作出糾正？還是那個問題：命運爲何是「非應得」或「不應得」的。

周生說：不要忘記，他的原則是應用在社會基本結構。你不用每一分每一秒都在應用差異原則去決定自己的行為。

回應：但按羅爾斯的說法，社會制度的設計應充份考慮人門的天賦差異。薪俸稅稅率的高低，可能會受當時有多少因運氣而變成最不利的人影響，亦要考慮那些不利有多深。如果突然有天災，又或多了車禍，那我要交的稅便會突然多很多。還有一點，如果我的想法成立，那麼我們應如何去計劃將來？我們難以預計自己的收入和財富，無法計劃自己未來的生活。未來變化如此大，會否令人壓力很大？我還如何定出自己的人生計劃？◇

5. 如何面對命運

■ 周保松

謝謝阿Lu的回覆。提出的一些問題，真是深邃極了。其他同學，一起想想吧。我想有幾個問題，特別值得深思。

1. 我們究竟應如何對待生命中的 Luck？
2. 我們是應該每個人獨對，或是大家共同面對？
3. 即使共對，理由是什麼？（對大家都有好處？出於同情心？出於大家都是人？⋯⋯）
4. 即使共同面對，程度如何？（我可不可以對自己及身邊的人好一點？我要一視同仁嗎？我要交多少稅才合理？）
5. 我的承擔的程度，會不會有地域之分？（我對自己的同胞，是不是較其他國家的人多一些責任？）◇

6. 分擔彼此的命運

■葉家威（威）

我以下要說的不完全代表羅爾斯的觀點。

「大家都是擲骰子來到這世界，有人在非洲做貧民、有人在歐洲過舒適的生活，大家從來都不可以干預這個過程，為甚麼不是公平呢？」

這句說話很有意思，我也同意大家是擲骰子來到這世界。當然，擲骰子的是上帝而不是我們，亦無任何人可干預這過程。然而我們不可能用公平\不公平（公義\不公義）來形容這種情況，這正是因爲我們誰也無法干預這擲骰的過程。所以，真正可以用公平\不公平來形容的，是社會該如何看待這些自然博彩的結果。舉例說，「有人在非洲做貧民」這事實本身沒有所謂公平不公平，公平與否的判斷只可以加於「其他人如何回應這情況」之上。人生有幸有不幸，假如有日天降橫禍於我，我當然沒有理由因此埋怨其他人，但如果我身邊的人只是袖手旁觀的話，我也可以說我沒有得到我應得的關顧吧。

那我們該如何理解「應得」這概念？其一便是我們自由選擇的結果。從這方面看，命運似乎是不應得的。當然未必所有人也同意這種嚴格的解釋。其二便是我們應得我們有權擁有的東西，這又回到正義原則的基礎的問題上（未必是《正義論》中的正義原則）。羅爾斯曾說過，建制出現以前，根本沒有應得可言。假如我們認同人是自由平等人，那我們便很有可能得出，我們應得政府的平等的尊重和關懷這個結論。然而很多時候，正因爲一些不幸的事而令我們得不到應有的尊重與關顧，例如有人天生殘疾或者後天遇到意外等等。當然，沒有任何社會制度可以避免這些不幸，但至少在設計社會制度時，應將這些道德理據或價值加以考慮，規範我們該如何看待別人的困境。這不是對命運的反抗，而是表達對人的一種道德要求。

羅爾斯說，在正義的社會裡，所有人願意分享各自的命運。這與個體的獨立與分離有矛盾嗎？這是很難處理的問題。我自己便很懷疑，羅爾斯背後強烈的平等觀，能否和我們的個體性相容。當我們認爲「我們

是平等」的時候，我們並非說我們擁有相同的才能、身體特徵等等。因此，當考慮我們是否平等的時候，這些東西是不相關的，必須被排除。最後，我們剩下的，只有我們作爲道德人的身分。作爲道德主體 (moral agents) ，我們是平等的，這身分亦是人之所以爲人的要素 (essence)。在這階段，自我這概念是相當單薄的，而人與人之間亦無甚區別。我可以大膽地說：從作爲道德主體的自我身份而言，所有人是平等的。(we are equals in term of our identity as moral agents)

這樣看來，平等的理念與個體的獨立與分離，似乎有很大張力。而我們承擔彼此命運的責任是相當沉重的。我認爲人雖自主，但同時在社會上，我們有不同的權利和義務。因此，我們要問的不單是：我們可以控制這些不幸嗎？

或者我們對別人的不幸有責任嗎？而是我們作爲自由平等人，在進行社會合作時，該如何看待彼此的處境。（這是很值得討論的問題，我們未必會同意羅爾斯這樣激進的理解，但我們至少也該同意這是值得關注的問題。）

在這道德責任之下，我們的人生計劃又會有怎樣的位置？我認同即使在羅爾斯心目中的公義社會，亦非所有人都能毫無限制地成功實踐自已的人生計劃。這是因爲資源有限，而我們之間的人生計劃又常常彼此衝突，正是這樣我們才需要一套公正原則。再者，並不是所有的人生計劃都是合理的，又或我們在訂立人生計劃時，無需考慮自己對別人的道德責任（如有的話）。例如 A 君的人生計劃是擁有最大的財富，這不代表他可以不擇手段或者無需交稅。即使我們是目的本身，亦不代表我們可免於所有的道德責任。(Obviously,the principle that we are the ends in ourselves doesn’t free us from all our moral duties) 我們不能說完成對別人的責任，就等於成爲了他的手段。例如發生了一宗車禍，有途人經過，我們都覺得他有責任救人，而當他真是救人的時候，我們也不可以說他成爲了別人的手段。當然，這些責任有多強不是不辯自明的。我在這裡假設，我們彼此間都有一些道德責任。我想說的是，如果我們有責任承擔彼此命運的話（羅爾斯認爲一個公正的社會便會如此），這不會使我們僅僅成爲別人的手段。

最後，我也同意羅爾斯的原則，不能解決所有的個別例子，例如愛恩斯坦的兒子的例子。所以他一開始，便說公正原則的對象，是社會的基本制度。同時，他亦引入了（純粹程序公正）的概念，即是說在社會的基本制度符合了公正原則的情況下，所有社會合作的結果也是公正的。我認爲在羅爾斯眼中，所有人都可以追求自己的人生計劃，他不是要求所有人有同樣程度的人生計劃，因爲這樣違反了個人的基本自由，社會要確保的，是各人都有公平的機會（不是形式上的機會平等）。◇



右派自由主義

Individuals have rights, and there are things no person or group may do to them (without violating their rights.) So strong and far-reaching are these rights that they raise the question of what, if anything, the state and its officials may do...Our main conclusions about the state are that a minimal state, limited to the narrow functions of protection against force, theft, fraud, enforcement of contracts, and so on, is justified.

(Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, p.ix.)

目錄

1. 導論：諾齊克與應得權的正義理論 □ 王家禮 (James)
2. 反對再分配：「張伯倫」論證 □ 周保松
3. 論諾齊克的D1分配 □ 陸文俊 (Simon)
4. D2不容許再分配 □ 周保松
5. 質疑D1 □ 陳家傑
6. 模式化原則與選擇自由 □ 周保松
7. 個人自主須有底線 □ 鍾淑玲 (Stella)
8. 回應Stella □ 周保松
9. 自我擁有權的道德基礎 □ 鍾淑玲 (Stella)
10. 正義和道德之別 □ 楊安怡 (Annie)
11. D2並非自願選擇的結果 □ 王家禮 (James)
12. 論私有產權的證成 □ 郭永鋒（阿鋒）
13. 自由選擇沒有必然的優先性 □ 周保松
14. 原初佔有的正當性 □ 冼葆儀 (Joey)
15. 原初佔有的基礎 □ 余雅思
16. Hosper：爲右派自由主義辯護 □ 周保松
17. 先天不利的環境是不應得的 □ 盧玉貞 (Wincy)
18. 諾克式分配和權利理論的矛盾 □ 王燕齡 (Elaine)
19. 引文：強積金使我不得好活 □ 施永青
20. 回應施永青 □ 周保松
21. 論大小政府與國家的自主性 □ 徐遠華 (Kevin)
22. 右派自由主義的價值關懷 □ 周保松
23. 右派自由主義十三問 □ 周保松
24. 蘇格拉底式的一生——紀念諾齊克 □ 周保松

1. 導論：諾齊克與應得權的正義理論[1]

■ 王家禮 (James)

談到社會分配問題，如果說羅爾斯 (John Rawls) 是左派自由主義 (liberalism) 的代表，那諾齊克 (Robert Nozick) 必然是右派自由主義 (libertarianism) 的中堅分子。如前章所述，羅爾斯主張政府應積極地將社會資源進行再分配，並提出了著名的「差異原則」 (Difference Principle)，為當代西方的福利社會制度提供了道德上的證成 (justification)。相反，諾齊克在其成名作《無政府、國家與烏托邦》(*Anarchy, State and Utopia*) 中，卻批評羅爾斯的說法毫無道理，認為財富再分配會嚴重侵犯個人權利，並堅持政府只應擔當「守夜人」(night watchman) 的角色。他認為，只有一個在功能和權責上最小的國家 (minimal state) 才是正義的。

但諾齊克究竟憑甚麼這樣說？

諾齊克首先指出，人作為獨立個體，擁有一些基本的權利，包括自我擁有權 (right to self-ownership)、自由權 (right to liberty)、免受他人侵犯的權利 (right against physical aggression)等。他認為，這些權利具有優先性的，任何人均不得以整體利益或其他考慮為由侵犯他人的權利。他稱這概念為道德上的「邊際約束」 (side constraint)。

但諾齊克如何證成以上權利的絕對和優先性，從而建構起應得權的正義理論 (entitlement theory of justice)？這是他整個理論最為重要的工作。

諾齊克首先論證，人人皆享有自我擁有權。他借用了康德 (Kant) 重視人為自主的獨立個體的原則，即人應被視作目的 (ends) 而非僅僅是手段 (means)，並指出在未經當事人同意 (consent) 的情況下，一個人絕對不得被利用以達致其他目的，否則便與奴隸 (slave) 無異。無疑，奴隸的行為是受他人操縱的，生命不是屬於自己的。然而，我們並不接受奴隸制，我們亦不會認為甲君擁有乙君是合理的。既然沒有人能擁有他人的權利，那麼人人均是自己的主人，或說人人皆有權擁有自我。這是第一個

---

1. 本文部分內容參考自：周保松，＜蘇格拉底式的一生——紀念諾齊克＞，載《二十一世紀》雙月刊，2002年4月號（香港：香港中文大學中國文化研究所），頁82-90。

步驟。接著，諾齊克從自我擁有權出發，推出絕對的免受他人侵犯和擁有私人財產的權利：若人擁有自己，他們亦同時擁有自己的才能 (talents)；而若人擁有自己的才能，他們亦同時擁有由自己的才能所生產或帶來的財貨，並有自由決定如何使用該等財貨。因此，在未得到當事人的同意下，其他人絕對沒有權獲取這些物品，否則便等同把當事人僅僅視爲手段，漠視獨立個體的尊嚴。這是第二個步驟。最後，諾齊克指出，政府若向市民徵收稅項以進行財富再分配，便等於強行奪去本來屬於他們的財產，嚴重侵犯個人權利，在道德上絕不合理。這便是諾齊克支持私人財產擁有權，反對政府進行財富再分配的主要理據。

但我們可以追問，即使人擁有自己的才能，也不表示他們自動擁有由這些才能生產出來的物品，因爲生產物品需要外在世界中的天然資源，例如木材、金屬和土地等。這些資源本來並不屬於任何人。諾齊克於是提出有關佔有的正義原則 (the principle of justice in acquisition)，規定人們只要能滿足一個洛克式的附帶條件 (the Lockean proviso)，即在佔有天然資源時，必須留有足夠而合理的分量給其他人，並保證後者的情況不會較原來變得更壞，此等佔有便是正義的。但人總不能完全倚靠自行生產以滿足生活所需，人們必然會進行社會分工和互相交易。那麼人們如何有權擁有原本屬於別人的物品呢？諾齊克於是提出他的第二條原則，即有關轉讓的正義原則 (the principle of justice in transfer)，規定如果某物品或生產某物品的資源，是以正義的方法佔有的，那麼在雙方同意的情況下，無論以任何形式轉讓該物品均是正義的。諾齊克最後補充，如果有人違反以上兩條原則，從而不正當地得到原本不屬於他的財產，我們便需要對此不正義的情況作出修正 (redress)，這便是不正義佔有的修正原則 (the principle of rectification of injustice in holdings)。以上三條正義原則，是應得權的正義理論的主要內容。而據諾齊克所說，它們足以解決所有有關分配正義的問題。那麼，他的正義原則，究竟有何特別之處？

諾齊克強調，傳統的分配正義原則均屬模式化 (patterned) 和非歷史性 (end-state) 的，即根據某些分配條件 (criteria) 來決定誰最後應得到甚麼 (who ends up with what) ，例如平等原則 (principle of equality) 和需要原則 (principle of need) 等。若堅持只以這些原則分

配資源，結果必會令個人的自由和權利受到侵犯。若要保障市民的權利，就必須接受非模式化 (non-patterned) 和歷史性 (historical) 的分配原則，只考慮物品的原初擁有和其後轉讓的程序 (procedure) 是否正義，而這正是應得權理論的基本精神。諾齊克舉出了美國職業籃球賽球星張伯倫 (Wilt Chamberlain) 的例子說明：

假設 D1 這個分配是根據某些模式化和非歷史性的原則進行。其後，張伯倫出色的球技吸引了成千上萬的觀眾購票入場專門欣賞他的球技，結果張伯倫因此而賺取了一筆可觀的收入，這便是新的分配D2。那麼，如果 D1 分配是公正的， D2 分配也必然是公正，因爲那些人均是自願地付錢看張伯倫打球，因而是自由選擇把自己的財富轉移給張伯倫。

這例子旨在說明，任何模式化和非歷史性的分配原則，在維護個人自由的前提下，最終也會變成非模式化和歷史性的，因爲人們在市場中的自由交易必然會擾亂 (disrupt) 本來的分配模式 (pattern)，而維持這些模式的方法，例如交易管制和財富再分配等，又往往要犧牲個人自由和權利。這正說明了諾齊克爲甚麼會批評羅爾斯的差異原則侵犯了個人權利。

諾齊克的理論，有很多值得爭議的地方，例如：個人權利在現代社會中固然重要，但爲何是至高無上的價值？即使權利至上在道德上是合理的，爲何貧窮者沒有權利分得多一些資源，以提高他們的基本生活水平？在決定佔有天然資源的分配時，齊諾克式的附帶條件是否具說服力？如果說正義原則不應是模式化和非歷史性的，他提出的這個附帶條件又何嘗不是？他提出的那種「從一個公正的狀態中，以公正的步驟產生出來的任何東西，皆是公正的」又是否一個套套邏輯 (tautology)，「說了等於沒說」？另外，擁有自我，又是否必然涵蘊人可以完全擁有自己的才能？即使可以擁有這些才能，又是否等同人有絕對的權利擁有由它們帶來的財富？這一系列問題，均是以下數篇對話中討論的焦點。

讀完諾齊克的應得權理論，再比較羅爾斯公平式的正義論（justice as fairness），我們會明白當代政治哲學中有關分配公正爭論的代表人物，實在非他們莫屬。◇

2. 反對再分配：張伯倫論證

■ 周保松

經過今天對Nozick的討論，我們已討論了當代政治哲學最主流的三種理論。如果大家將它們作一些比較，會發現它們彼此是不相容的，並對社會制度及社會分配有相當不同的理解。Nozick的理論，一方面繼承了以 John Locke 爲代表的古典自由主義傳統，另一方面又推陳出新，提出了相當多原創性的觀點。牛津大學教授G. A. Cohen是對Nozick作出最嚴苛最有力的批評。但在他卻如此地形容了 Nozick 對他思想的衝擊。

> I had never heard an argument against socialism for which I did not (so I thought) already have an answer in my pocket. Then one day in 1972, in my room at University College, Jerry Dworkin nudged me. He began a process that, in time, roused me from what had been my dogmatic socialist slumber. He did that by hitting me with an outline of the anti-socialist Wilt Chamberlain argument, as it was to appear in Robert Nozick's then forthcoming *Anarchy, State and Utopia*. My reaction to the argument was a mixture of irritation and anxiety. There was a would-be confidence that it depended on sleight of hand, alongside a lurking or looming fear that maybe it did not. (Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, p. 4)

至於Nozick的有名的Chamberlain Argument，我引錄於下，大家看看可以如何回應這個論證。

> It is not clear how those holding alternative conceptions of distributive justice can reject the

entitlement conception of justice. For suppose a distribution favored by one of these non-entitlement conception is realized. Let us suppose it is your favourite one and let us call this distribution D1; Perhaps everyone has an equal share, perhaps shares vary in accordance with some dimension you treasure.

Now suppose that Wilt Chamberlain is greatly demanded by basketball teams, being a great gate attraction...He signs the following sort of contract with a team: **In each home game, twenty-five cents from the price of each ticket of admission goes to him**...the season starts, and people cheerfully attend his team's games; they buy their tickets, each time dropping a separate twenty-five cents of their admission price into a special box with Chamberlain's name on it...Let us suppose that in one season one million persons attend his home games, and Wilt Chamberlain ends up with $250, 000, a much larger sum that the average income and larger even than anyone else has. Is he entitled to this income? Is this new distribution D2, unjust? If so, why? There is no question about whether each of the people was entitled to the control over the resources they held in D1. (Because that was the distribution 'you favourite' that 'for the purpose of argument' we assumed was acceptable.) **If D1 was a just distribution, and people voluntarily moved from it to D2, transferring parts of their shares they were given under D1,...isn't D2 also just? If the people were entitled to dispose of the resources to which they were entitled (under**

D1), didn't this include their being entitled to give it to, or exchange it with, Wilt Chamberlain? Can anyone else complain on grounds of justice? (*Anarchy*, pp.161-62) ◇

3. 論諾齊克的 D1 分配

■ 陸文俊 (Simon)

看過諾齊克所舉的例子，我感覺到他很尊重自主 (autonomy) 和個人權利 (individual rights) 。他認為在公正的情況下，根據自己的意志轉移自身所擁有的資源，得出的結果也是公正的。我首先想到的是，諾齊克認為一個個體應享有自由，但同時又必須為自己的行為和選擇負責。

諾齊克反對財富再分配，認為即使有人捱餓，旁人亦沒有義務去救助這人。但我們想想，如果一個人天生沒有賺取金錢的能力，並因此飽受飢餓的折磨，一般人的良知也會受到牽動，並會認為一個漠視這些弱勢社群的社會不是一個公正的社會。要解決這個問題，D1的分配便必須令這些弱勢受到保護。

但到目前為止，我們還沒有深究 D1的分配。所以我認為，如果把羅爾斯和諾齊克的觀點合併成另一個新的D1，財富分配使最不利的人可以得到賴以維生或發展的資源，其後便可以按諾齊克所提倡的原則行事。這樣既能避免一般人在直覺上對「綜援養懶人」這種行為（或對最不利的人不斷進行補貼）的厭惡，也能讓所有人對自己的行為和決定負責。雖然怎樣令每一代也有一個D1的開始是一個難以處理問題，但在這個框架下，每個人的天賦也是屬於自己的。◇

4. 不容許再分配

■ 周保松

Simon 提出的建議很有意思，但似乎難以回應 Nozick 的批評。例如Nozick會說，即使D1是按Difference Principle分配，但去到D2的時候，政府並沒有理由再用 Difference Principle 來抽 Chamberlain 的稅，因為那是人們自由選擇的結果。但按你的思路，那麼去到 D2 的時

候，要麼Difference Principle已不存在，要麼爲了維持它，而必須侵犯人們的自由。而這正是 Nozick 要反對的。◇

5. 質疑 D1

■ 陳家傑

如果從非右派自由主義的角度看，其實張伯倫 (Wilt Chamberlain) 的例子並不是無懈下?。正如Simon所言，在D1的時候，諾齊克本人已退了一步，認爲無論是羅爾斯的差異原則或效益主義等，都可以作爲起點。

最重要的是，在張伯倫攻入100分的同時，諾齊克並沒有保證，一些殘障的人不需要洗腎和買輪椅。但這並不是他們自願的，而是因身體殘障而不能維持基本的生活。從這點看，諾齊克只是說，人們有權利擁有自己的才能，從而有權獲得由這些才能帶來的財富，但他並沒有論及不利的人因自身擁有的殘障而造成的損失。

諾齊克強調消極權利 (negative right)，但爲何在最初 D1 的分配中，他又容許強調積極權利 (positive right) 的理論（例如羅爾斯的正義原則）的存在？在「願意」與「不願意」這問題上，諾齊克的立場又是怎樣呢？◇

6. 模式化原則與選擇自由

■ 周保松

你的問題很好。我想 Nozick 可以如此回應。首先， Wilt Chamberlain 的目的，是說明任何模式化的分配（Patterned Principle of Distribution）都會導致侵犯個人自由和權利的問題。所以，你最後一個質問，嚴格來說，對他並不構成挑戰，因爲這正是他要攻擊別人的地方。有些人身體殘障，當然不是自願的。既然他重視的是 Negative Right ，身體健全的人並沒有任何道德責任要幫身體殘障的人。同樣道理，對於 D1 的原則是什麼，他並不在乎。他的觀點是，無論是什麼原則，只要是 Patterned Principle ，便須面對他提出的挑戰。

所以，問題的關鍵，是要追問爲甚麼個人自由選擇的結果不可以丙

分配。而再分配，又是否必然會侵犯了人的 self-ownership 。即使侵犯了，又是否必然在道德上站不住腳。◇

7. 個人自主必須有底線

■ 鍾淑玲 (Stella)

我覺得諾齊克的想法其實很簡單。首先，他同意人是有區別的，爲了確保每個人的自尊 (dignity) 和個體的獨立，我們不可以侵犯他人。極端點說，徵稅也不可以接受。不論效益主義或羅爾斯，都把人看成了爭取資源的工具。

阿傑問：「諾齊克強調消極權利，但爲何在最初的 D1 分配中，他又容許強調積極權利的理論例如羅爾斯的正義原則的存在？」我不清楚阿傑是否指每個人都有獲得公平財產分配的權利。我的理解反而是：諾齊克認爲人是有權擁有他自己，和其他屬於自己的東西，這有點像積極權利。而要實現之，我們則還要考慮消極權利，即是任何人的權利都不應被他人侵犯。所以，諾齊克應該與羅爾斯的立場不同，因而不會贊成羅爾斯的自由平等主義。

至於張伯倫的例子，我想諾齊克的重點，是指出何謂公正的分配。沒錯，世界是不公平的，總有人屬於最弱勢，他不可以保證那些人可以得到國家的保障。但他亦不會否認其他人有同情心，可以透過捐獻，幫助這群弱勢的人。我覺得，在諾齊克的世界裡，只靠慈善 (charity) 去支援弱勢社群是不足的，因爲捐獻的行爲有一定的隨意性，難以確保籌到穩定和足夠的善款。但是，在現實社會，有許多志願團體均可以良好地運作。這其實反映人並不是那麼自私，所以最弱勢的人要在的分配中得到保障並非完全不可行。

但我卻覺得諾齊克的的理論過於簡化。看看許多國家的分配制度，在體現自我擁有 (self-ownership) 的同時，也可以體現獲得平等分配的權利，其實兩者並非如他想像般那麼對立。或者最終我也會站在羅爾斯與諾齊克之間——在同意人人都有自我擁有的權利的同時，設置一條底線，令到最弱勢的人也可以得到保障，最低限度地過有尊嚴的生活。至於這條底線如何界定，是另一個值得大家思考的問題了。◇

8. 自我擁有權的道德基礎

■ 周保松

Stella 對 Nozick 的觀點把握得相當準確。值得想下去的是，Nozick到底怎樣看平等？他的想法似乎是：每個人都有平等的權利擁有自己，未經個人同意，誰也不可以侵犯自我擁有權。

這裡引出兩個問題：

1. 所謂 Right to Self-Ownership 的道德理據是什麼？是否可以這麼強，足以構成他所指的邊際約束（side-constraint），限制其他的道德考慮？

2. 即使我們同意人有 right to self-ownership ，是否抽稅便等於侵犯了人的自我擁有權？人擁有自己，並不必然便等於人擁有運用自己的能力所創造出來的全部財富。所以Nozick的論據未必如想像中那麼強，而 Right to self-ownership 和 Right to a fair share 之間未必有必然衝突。◇

9. 個人尊嚴的經濟基礎

■ 鍾淑玲 (Stella)

周生問的兩條問題，我在寫上一封電郵時也曾略略想過，不過那只是一些個人體會，而且擔心中間的推論有點不合邏輯，所以才沒把它寫下來。現在讓我談談。

一、諾齊克認爲人的自尊是獨特和神聖的，而人們不應受到國家的侵犯和他人的干預。如果人人皆真心相信以上想法，那麼他們必能和平地一起生活，因爲本來複雜的人際關係，已被簡化爲彼此的「交易」。對個人和國家而言，便只存在如何定義私有產權的問題。如果有清晰的界定，個人的權利便能得到保障。相反，若國家牽涉的層面愈廣，則會引致愈多問題。所以，支持此立場的最強理由，其實是維護人的尊嚴和完整性，這亦是個人主義盛行的現代社會中最多人接受的想法。

二、關於徵稅的問題，我仍有一點想不通。諾齊克因爲重視人的尊嚴，所以才那麼重視自我擁有的權利，並認爲徵稅侵犯了這種權利。如

果他的說法是對的，那麼徵稅本身便侵犯了人的尊嚴。但是，即使我很重視自由和尊嚴，我仍會繳交一定的稅款，而且不會很少，因爲如果人人也少交了稅，那麼最弱勢的人，便永遠不能享受到最基本的福利，如教育和醫療等等。

這些基本的福利之所以必要，正正是因爲我們希望每個人都能夠過一些有尊嚴的生活 (dignified life)。在現實社會中，沒有金錢而又未受過教育的人，其生活多數都沒有甚麼尊嚴。所以，如果人人支持一個純粹諾齊克式的世界觀，只會令更多人失去尊嚴。所以，我認爲社會在保障個人權利的同時，亦要設置一條底線，確保每個人都能得到基本的保障。

三、「政府不應強逼我交稅，以達致財富再分配的結果，因爲我的才能是屬於自己的，而我亦有努力過，所以我理應完全擁有我的財產。」這個想法看似合理，但是在工作過程中，是否完全只有我一人在努力？如果沒有其他人的配合或幫助，情況又會否相同呢？即使如此，這個世界上的人是否只懂得爲自己的利益設想，而不會考慮交出自己的一些財產，去完成所謂的「公民責任」？◇

10. 正義和道德之別

■ 楊安怡 (Annie)

我覺得羅爾斯和諾齊克的論點，可以分別用正義和道德的角度去解釋。

羅爾斯說的差異原則，是指不平等的分配是可以容許的，但首先要解決天賦才能不平等的問題。但我覺得，人的天賦才能並不是自己選擇的，但人付出的努力卻是自己選擇的。人沒有能力要求得到多少天賦才能，如果在沒有得到某人的同意下給予他一些天賦能力，同時又要從這個人身上拿走他努力所賺取的分給其他人，似乎有點不合理，因爲人似乎沒有自主了。

諾齊克說政府不能向人們徵稅，正因爲人對自己是有絕對的權利。人不是任何人的工具，任何人都不可以爲了達到自己的目的而犧牲他人，這是對的。無可否認，人對自己的一切是有權的，無人有權犧牲別人去滿足自己的目的。政府無權向你收稅，因爲你的錢是你努力得來的，不

可以說因爲有的人的天賦能力較你低，你便有責任將自己努力的成果給予他，因爲天生能力並不是人自願選擇的結果。但我明白社會是一個整體，人是有道德觀念的。所以從道德的角度看，人應該對不幸的人給予幫助。但不代表人有責任去幫助其他人，亦不應該用「不正義」去批評不幫助他人的人。

所以我覺得羅爾斯與諾齊克的爭論都不是在正義問題上，而是在道德的問題上。我覺得正義和道德是兩件事。正義是客觀的，但道德是主觀的。周生，我可以這樣說嗎？這兩個想法我弄不清楚。我這樣想對嗎？◇

11. D2 並非自願選擇的結果

■ 王家禮 (James)

關於張伯倫的例子，我想有一點要先弄清楚，諾齊克說：

> If D1 was a just distribution, and people voluntarily moved from it to D2, transferring parts of their shares they were given under D1,...isn't D2 also just?

我認爲這個說法並不合理。即使新的分配模式 (D2) 是由自願的方式產生，但這並不便等於 D2 是自願地選擇的結果 (或用英文說：even the new pattern is resulted from voluntary actions, it does not follow that the new pattern itself is voluntarily chosen)。舉例說，我每天自願付出$4.9 每天乘搭九廣東鐵上學，但這並不等於我要認同九廣鐵路公司可以賺取豐厚的盈利，我更不會純粹因爲這點而認爲這個分配結果是正義的 (just)。 Nozick 的論證似乎有邏輯上的漏洞。

如有錯，請指正。謝謝！◇

12. 論私有產權的證成

■ 郭永鋒 (阿鋒)

諾齊克對於D2的前設是自願選擇。如果你覺得張伯倫很討厭，你大可不看他的球賽，這方面你是有權選擇的。然而James乘東鐵的例子又有不同。因為除了東鐵外，根本沒有成本更低的選擇。（可能你要乘兩個小時的巴士上學）這情況似乎便有點無可選擇的意味。所以即使你很不情願，你也得每天乘東鐵回中大。

我有種奇怪的想法。中國俗語說「錢財身外物」，那為什麼諾齊克會認為私有財產是構成自我擁有的一部份，甚至是最重要的一部份？諾齊克的說法就是「人有不可被侵犯的權利。只要人行使權利而公正地擁有私產，私產將不容侵犯。」

我理解人的天賦是個人擁有的一部份，但是私有財產本身不是與生俱來的。例如我擁有一塊地，但這塊地既不是與我一起由母體生出來，也不是由我去創造土地。這些身外物又如何能體驗自我擁有？我不明白。

諾齊克說只要我公正地擁有這片土地，那我擁有土地的權利就不能被侵犯。何謂公正呢？諾齊克說如果我以公正的方法得到這塊土地，就是公正地擁有它。這就牽涉到「原初佔有」(initial acquisition)的問題。因為我能否合理地擁有土地，建基於我如何得到它。不過，土地很明顯原不屬於任何人。那麼我如何證立原初的佔有呢？這些不屬任何人的土地該按什麼原則分配才算得上公義？

諾齊克試圖用「普通人的悲劇」(tragedy of commons) 來說明私有產權的重要。他認為如果沒有自我擁有，那麼根本就沒有人願意耕田（因為土地不屬任何人，或屬於任何人），結果是減低生產力。所以他提出他的洛克式的條件 (Lockean Proviso)：只要佔有土地時沒有令其他人的情況變差，就可以完全佔有該土地。

言下之意，自我擁有能被證立，是因為私有產權從經濟角度有利於人民。不過，有利是否代表公正？如果最初的佔領只是因為能提高生產效率，那根本就沒有任何自足價值，我們又如何證明它是自我擁有的一部分？◇

13. 自由選擇沒有必然的優先性

■ 周保松

我這幾天很忙，所以回應只能簡略一些。

1. The Right to Self-Ownership 和 Right to Private Property 是不同的，不可以將兩者混在一起。如阿鋒指出，私有產權需要一個獨立的論證，即需要滿足什麼條件，一些本來不是屬於任何人的東西，可以成爲一個人的私產。我覺得這個問題很重要，而且要批評資本主義，便必須回應這個問題。

我這裡沒法就私有產權的概念進行太多分析。但即使我們不同意Nozick的分析，似乎也得就產權誰屬提出一個說法，而這似乎是效益主義和Rawls忽略的。所以，Nozick批評他們都假設了世上所有東西，好像都是從天上掉下來似的，沒考慮到它們一早便已各有所屬，進行再分配必然會侵犯那些財產擁有者的權利。

2. 我們可以將產權問題和張伯倫的例子分開處理。張伯倫的故事，主要是用來攻擊patterned principles的。如我之前指出，無論D1是什麼模式的分配，似乎都會面對他的質疑。

3. 但我們可以這樣問，如果D1是差異原則，那麼張伯倫在D2之後，當然要交稅。Rawls會對Nozick說，雖然在D1到D2的過程中，張伯倫支配財產的自由是受限制了，但這正正是一個just basic structure的要求。Nozick的攻擊預設了right to free choice 和 right to self-ownership的優先性，但這卻是其他patterned principles不同意的地方。既然如此，Nozick需要提出更具體的論證，說明爲什麼一個Nozickean libertarian society is more desirable than a Rawlsian or Utilitarian society。沒有這個論證，Nozick便會犯了乞題 (begging the question) 的謬誤，即用來支持他結論的前提，恰恰是他需要論證的。

4. 回到James的問題。對Nozick來說，既然什麼是正義視乎它能否符合principle of transfer，那麼即使你沒有選擇要東鐵賺取豐厚的盈利，但既然每個乘客都自願地作了一己的選擇，那麼將這眾多自願的選擇相加起來，又有什麼不合理呢？這是一個十分關鍵的問題。◇

14. 原初佔有的正當性

■ 冼葆儀 (Joey)

經過星期一的講課後，對諾齊克的想法仍有不明之處，希望周生能指點一下。

有關佔取的公正原則 (principle of justice in acquisition) 方面，何謂公正的分配呢？講義有提及「一個分配是公正的，，如果它來自於另一個已透過正當的手段得來的的公正分配」 (a distribution is just if it arises from ANOTHER just distribution by LEGITIMATE means)。但假設在自然狀態，所有資源原先不屬於任何人，那甚麼是正當的方法 (legitimate means)？利用個人在天賦才能上的優越性（相對於其他人）去佔有較他人更多的資源，這又是否正當？諾齊克會用甚麼去界定何謂正當？而如果有另一個尺度去決定正當的定義，那諾齊克會否已用了模式原則 (patterned principle)——即是利用這個尺度去決定資源的佔取方法是否正當？ ◇

15. 原初佔有的基礎

■ 余雅思

對於諾齊克的公正原則，我還是有點不太明白。

當中有關佔取的公正原則，是確定了一個人由本來未曾擁有到擁有資源的一個原則，但是我們憑甚麼肯定，他們有道德上的理由去擁有那些天然資源？

諾齊克要保障私有產權的其中一點，是爲了確保經我們的努力產生的成果不會被他人奪去。因爲努力是我付出的，如果未經我同意便奪去我的成果，就是不公正，我的權利便會被侵犯，我便不再是目的自身 (ends)，而僅僅是他人的手段 (means)。這也是諾齊克認爲不應有社會再分配的原因。但是如果我們接受這個有關佔取的公正原則，如果我們本身沒有付出過任何努力而得到這些天然資源，那麼我所得到的，本身也說不上合理及公正。既然如此，我還有何資格聲稱這些是自己擁有的財產？

再進一步，這些權利爲何可以有絕對的優先性 (absolute priority)？天然資源本來就不屬於任何人，如果有人聲稱某些資源是自己的，他的理據是什麼？

我想到一個類似情況：我在街上拾到一張 100 元紙幣，我不知道它原來屬於何人。雖然這一刻我確實擁有這 100 元，但我又決不能說我應得這 100 元。不知道這個例子是否有點牽強，但這個想法與我前面所說頗爲相似。

諾齊克說要考慮人應得甚麼，就要用歷史原則 (historical principles)，追查有關的源頭，例如我曾努力過便可以得到我應得到的東西。但是，如果這樣想，我們的確在某些情況下，不是公正地擁有一些東西。這個問題應如何處理？◇

16. Hosper：爲右派自由主義辯護

■ 周保松

以下是另一位著名的libertarian哲學家 John Hosper的一些類似想法，我將它整理出來，供大家想想。

Hospers's central thesis of libertarianism has been stated at the beginning of his article "Libertarian Manifesto".

> Every person is the owner of his own life, and that no one is the owner of anyone else's life and that consequently every human being has the right to act in accordance with his own choice, unless those actions infringe on the equal liberty of other human beings to act in accordance with their choices.

Hosper's argument can be reformulated as follows:

1. Every person is the master of his own life. No one is/should be anyone else's slave. (self-ownership argument)

2. From (1), it follows that everyone has the right to act in accordance with his own choices. (autonomy argument)
3. (2) can be expressed in another way: without my consent, no one should interfere with my choices.
4. My choices or liberties should be constrained if and only if my choices/actions infringe on the equal liberty of other people. (harm principle)
5. It follows that the sole function of government is to protect our freedom to choose. In other words, the government should not do any resources re-distribution between the rich and the poor because it will inevitably infringe moral subject's self-ownership (point 1) and autonomy (point 2).
6. To protect our basic rights to life, liberty and property, we should therefore adopt a minimal government and free market system (小政府大市場). For any welfare policies will necessarily infringe our fundamental rights.
7. Therefore, immense unequal distribution of wealth and income is legitimate and justified because it is the nessary result of (1) & (2).◇

17. 人的先天不利環境是不應得的

■ 盧玉貞 (Wincy)

看了羅爾斯及諾齊克的理論，我有一點回應。

我認爲羅爾斯重視人與人之間的平等，要求財富再分配較諾齊克的想法可取。羅爾斯指出，一些人天生擁有的才能和缺陷都是不應得的（尤其是人不應爲天生的殘障所造成的後果負責），我認爲這點很重要，因爲我們常說的「不公平」，其實是因爲在比賽的時候，不是人人皆處於相同的起步點——有人不應得地佔了優勢，有人則不應得地處於劣勢。貧者因爲先天條件差而無法實現自己的理想生活，這是不公平的。但在諾齊克的社會裡，這個不公平的問題卻完全被忽視——即使有人因爲先

天殘障（或資質差）以至餓死街頭，在諾齊克眼中，也是容許的（依我理解）。我想諾齊克過份著重自我擁有權，卻忽略了個人的才能和缺陷是否應得的問題。

我認爲一個人的成就，一定是由先天的才能與後天的努力結合而成。既然一部份是因爲自己努力所致，完全的平等分配無疑是不合理的。而如果把這部份抽走，則與強逼的勞力(forced labor) 沒有分別。但因爲一個人另一部份的成果，是由於在比賽中佔有不應得的優勢，那麼有一部份財產被抽去（透過徵稅）也是合理的。這並不構成對自我的損害，反而體現了人人平等的精神。所以財富再分配是合理的。

我這樣想對嗎？請各位給我一些意見。◇

18. 齊諾克式分配和權利理論的矛盾

■ 王燕齡 (Elaine)

Nozick emphasizes that his Entitlement Principles of Justice in holdings are historical principles, which means that resources should not be distributed solely with regard to some structural principles of distribution.

Then I wonder if his historical Entitlement Principles of Justice in holding will be in conflict with the Lockean Proviso, which claims that an initial acquisition is legitimate once it won't make anyone worse off than before. For me, this proviso is apparently an end-state principle since it justifies the initial appropriation merely by its results in material terms.If it is so, does Nozick contradict with himself? Or have I misunderstood his historical Entitlement Principles of Justice in holding which cannot be applied in the Lockean Proviso?◇

19. 引文：強積金使我不得好活

■ 施永青

原刊於《蘋果日報》

據報，由於投資環境的改善，去年強積金的投資回報都有所改善。有立法會議員趁機出來表示，他們當年表決支持推行強積金制度是正確的，大家不應因前幾年強積金投資出現虧損而反對這項好制度。

聽到這樣的言論，重新挑起了我對強積金的仇怨，非在這個專欄戳它幾刀不甘心。我真不明白，爲甚麼那些平時信誓旦旦要爲港人爭取自由的議員，竟沒有人敢公然反對強積金。

設立強積金的目的，是爲社會上每一個人晚年生活有起碼的保障，但弄到要立法去強制執行，則有違個人意願，令人感到專制橫蠻了。一個人辛勤努力的成果，理應任由個人全權自行處置，這是私有產權的基本概念，政府憑甚麼強行規定，硬要抽取其中一定的比例，交予政府規定的公司去管理，非到六十五歲以後不可動用。

有人或者會說：這個制度是經由立法會投票通過的，但立法會只有權決定眾人之事，而非個人自己的事。立法會可決定我要交多少稅，因爲稅收是拿來處理社會的事的，我們已把這項工作信託給政府，如果政府要拿我們繳交的稅款去資助貧病無依的老人，我不會有異議。但我個人如何安排自己的生活，包括我的老年生活，則應由我自行決定，只要我沒有妨礙他人，即使立法會也沒權干預。

立法會爲甚麼要規定我們，把自己賺來的錢，交給自己不認識、不信任的人去投資呢？我自己一向的投資回報就不比一般的基金經理差，爲甚麼硬要我白花這麼高的資產管理費？

我相信，香港有不少人，即使投資能力不如基金經理，也寧願自己決定如何去投資，輸了也心甘命抵，好過輸得不明不白。事實上，大部份基金經理的表現與大市相差不遠，不懂投資的人大可以買盈富基金之類與指數掛鈎的投資產品，何必一定要迫人們把血汗錢交給別人管理呢？

讀者不妨計一計數，香港有多少就業人口，工作至六十五歲可積累起多少退休金，交給人管理要多少管理費，涉及的利益真是天文數字。難怪當初

討論應否推行強積金時，銀行及保險公司等這類得益機構那麼積極四處游說它的好處了。

我真懷疑，整項政策的實際得益，究竟有多少為金融公司奪去？而餘下來給市民的究竟是得多還是失多？

以我接觸到的民意計，無論是老闆還是僱員，大部份都是不贊成強積金的。不知道經常強調民意的議員為甚麼在這個問題上都不喜歡接受民意？

其實，人生不同階段有不同的用錢需要，不一定每一階段都宜拿百分之十的收入儲起來防老。譬如：年輕時，有餘資最好用作進修，作知識上的投資，將來的回報一定好過把錢交給基金經理。

即使是那些沒有那麼上進的人，我認為他們亦有權選擇，趁自己還年輕，神經末梢的感覺比較敏銳時，多去享受一下生活，將來老了，早點死算了。**這畢竟是他們自己的生命，他們有權選擇自己的生活。**

有人或者會認為這樣的生活態度很危險，強積金就是專為這類人而設的。**但即使是相信積穀防老對人民有好處的人，他們也只有權四處宣傳這種理念，而不可以強制人民像他們那樣生活。**

因為，容許政府這樣做比老不得好死更危險。毛澤東就是堅信人民公社好，硬要全國人民過公社生活，弄到全國都民不聊生。**我真擔心，我們尊貴的議員將來也想出一套人類最理想的生活方法，然後立法強制我們按他們的方式生活。沒有強積金，我們最多不得好死；但如果讓議員操控我們的生活，我們將不得好活，這更為恐怖。**◇

20. 回應施永青

■ 周保松

施永青這篇文章好玩的地方，是他將 Nozick 的 Self-ownership 的想法表達得十分清楚。但強積金之所以必要，卻似乎是從效益主義的的角度去考慮，因為政府或我們的後代不想承擔老人問題。設想有那麼一群人，到退休時花光了所有積蓄，難道可以如施永青所言，任由得他們自生自滅？人總是活在社會中，不見得總能獨來獨往。而人的自主選擇，也不見得總是理性的。◇

21. 論大小政府與國家的自主性

■ 徐遠華 (Kevin)

我倒覺得施永青未必是從 self-ownership 著眼，他更擔心的是文章末段所描述的情形：「我真擔心，我們尊貴的議員將來也想出一套人類最理想的生活方法，然後立法強制我們按他們的方式生活。」這個憂慮背後的理據，固然可以用 self-ownership 去理解，但我覺得更重要的，是他（或者可擴大至整個自由主義學說，右派自由主義者如 Nozick, Hayekµ¥ 更甚）對人類理性的不信任，並基於這個理由去否定政府進行任何財富再分配，即使是義務教育和慈善事業也不行。我常常覺得他們把政府權力和個人自主（權利）看成是零和遊戲的關係，認爲政府權力多一分，我們公民的權利便必然會少一分（起碼受到政府專斷權力的威脅會大一分）。

然而，即使我們同意 Hayek 等人對唯理性主義的批判，但對於政府的角色，是否真的要如 Nozick 那樣極端？在一個成熟的自由民主政體，我們的權利不是已得到很好的保障嗎？即使在香港這個非民主的社會，所謂「毛澤東就是堅信人民公社好，硬要全國人民過公社生活，弄到全國都民不聊生」這種情況，也不可能會發生。

如從思想史去看自由主義，就可知它其實是源於對王權的限制，未必是從self-ownership的進路入手。Nozick便極爲強調自由主義對權力的限制這個基本的政治原則。就我所知，他反對政府扮演積極角色，也不是從 self-ownership 入手，而是他相信如果政府扮演積極角色，就意味著政府權力增大，從而政府走向腐化和專制的機會便越來越大。如果這一政府崇尙唯理主義，想在人間建立烏托邦，那這個政府便很可能成爲極權政體。但一如前面提及，在一個自由民主的政體，發生這種情況的機會微乎其微。我覺得John Rawls也是在這個前提下，主張財富再分配的。

另外，我想提出一個問題：政治學裡常提及國家的自主性 (autonomy of state)，在討論個人自由的同時，是否也有必要討論國家的道德角色？面對少數連生計也無法顧及的公民，套用 John Rawls 的話，從道德的觀點看 (from a moral point of view)，國家是否有照顧公民的義務？我個人認爲，在一個富裕如歐美和香港的社會，任由一些公民

自生自滅，過一種非人道的生活 (indecent life)，而且其後代也很可能延續這種命運），國家對此應負一定的責任。如果完全不顧公民生死，這樣的政府在道德上應該受到譴責。（我同時深知這又會令政府有父權主義的傾向。）當然，右派自由主義者對此會斷然否定，但如果他們僅從 self-ownership 講，對我沒有太大的說服力，反會令我覺得那不過是既得利益者的自私和不人道的藉口而已。

最後，周生認爲「人的選擇，也不見得總是理性的」，以此反駁他所理解的施永青 的 self-ownership 理念（希望我沒誤解）。但我認爲選擇的理性與否，對 self-ownership 這個理念並沒有很到位的批判意義。我所理解的「自主選擇」，重點不在「選擇」，而在「自主」。選擇的理性與否絲毫不成問題，重點是那個選擇是那個individual所作的。若以人不能做理性的選擇作爲支持政府福利的理據，這正正是 Hayek 深惡痛絕的唯理主義的思考方式。慎之。◇

22. 右派自由主義的價值關懷

■ 周保松

想不到我小小的一塊磚，引出Kevin大大的一片玉。既然如此，我也略作回應。

1. 我同意 Kevin 的分析， Libertarianism 自 John Locke 以降，的確十分關注如何限制政府的權力，因爲他們認爲政府往往是侵犯個人權利的罪魁禍首。這當然有其道理。但如此一來，他們所理解的權利，必然是消極的且極有限的權利。如果將權利的範圍擴闊，例如受教育的權利，享有居所的權利等，國家的職能便會大大增加。但現代民主國家很明顯不再滿足於此，因爲這些國家的公民，都期望國家可以做得更多，例如提供福利我社會保障。香港很多有錢人抗拒民主，也是害怕這點。

2. Hayek的進路，的確異於Nozick。他似乎更喜歡從人的知識的有限性，來爲市場辯護，即沒有一個政府有能力掌握充份的資訊，並而以計劃經濟的方式，有效地決定商品的生產和分配。

3.　Kevin 說：「當然，右派自由主義者對此會斷然否定，但如果他們僅從 self-ownership 講，那對我而言並沒太大的說服力，反而會令我覺得那不過是既得利益者的自私和不人道的藉口而已。」這樣的話，你要給出具體的理由。香港很多人（包括很多官員和學者）便都相信自食其力，優勝劣敗，市場至上的。如果只是由於自私，問題便不會那麼難處理。

4.　我的「人的自主選擇，也不見得總是理性的」引出 Kevin 的擔心：「選擇的理性與否絲毫不成問題，重點是那個選擇是那個 individual 所作的。若以人不能做理性的選擇做爲支持政府福利的理據，這正正是 Hayek 深惡痛絕的唯理主義的思考方式。」這是一個很尖銳的觀察，真是難得。

　　這裡可以引申出一個極爲根本的問題。我們知道，現代社會主流的意識形態是自由主義，而自由主義的核心價值是個人自主 (personal autonomy)，並由此推導出一系列的基本權利及消極自由。但到底什麼構成 personal autonomy？簡單地說，personal autonomy 便等同人的選擇？在自主之下，會不會有 rational choice vs. irrational choice 的分別？如果人作出 irrational choice ，其他人或政府爲何不可限制他的選擇？在某些情況下，家長制 (paternalism) 難道不是合理的嗎？Kevin 提出的擔心，也是 Berlin 對積極自由 (positive liberty) 的擔心。但擔心還擔心， Kevin 總不能否認我的命題：人的自主選擇，總有可能是不理性，無論我們對理性可以有多麼不同的理解。（除非 Kevin 回應說，即使是不理性的，別人也不應干預。但爲什麼呢？吸毒吸煙不應該干預？有人駕車不扣安全帶不該干預？——讓我們這裡暫時不要考慮社會成本及整體效益的問題。）

5.　更大的問題是：autonomy 的價值何在？爲什麼自由主義如此重視個人自主？會不會是因爲在一個多元主義社會中，我們無法判定 conceptions of the good（人生觀）的高低？ Autonomy 背後會否預設了價值主觀主義或懷疑主義？以上幾點，都很值得我們思考下去。 ◇

23. 右派自由主義十三問

■ 周保松

這兩天的導修，引出很多問題。我簡略的提出來，供大家思考和討論。

1. 討論時，很多同學都喜歡用「直覺」(intuition) 一詞。直覺一詞是很不可靠的。別人只要追問一句：Why？你便必須提出進一步的理由。所以，直覺不是思考的終點，而是起點。我們要追問我們的道德直覺背後的理據。

2. 評估一個理論的優劣，我們其實是在用自己的一些價值標準去衡量。但我們的價值標準本身，會否有問題？會否受我們的偏見或社會的觀點影響？討論別人時，會否需要同時反問自己的判斷及批判的基礎？

3. Rawls 的理論最令你們感到 uncomfortable 的地方是什麼？我想，很多人是不太滿意他對 natural talents are underserved 的說法。但爲什麼？難道你認爲自己應得這些自然秉賦？什麼是應得的基礎？那些生於貧窮之家，或天生殘障的人，難道也應得他們的處境？我們願意進入他設計的原初狀態嗎？

4. 進一步，natural talents 可不可以是中立的 (neutral) 的？它是否只是一個事實，根本沒有所謂應不應得？但 Rawls 會說，natural talents本身沒有對錯好壞，但基本制度如何處理這些talents，卻是無法中立的。再進一步，即使我不應得自己的 talents，並不表示別人可以分享我的 talents和努力。即使這些東西是上天賜給我的運氣，但至少也是我的運氣。難道我不較其他人，更有權利使用及擁有這些運氣？

5. 爲什麼在現代社會，我們會那麼重視分配正義的問題？爲什麼我們期望國家扮演這個角色？在傳統社會，爲什麼不是這樣？以下是可能的一些理由。在民主國家，人民的權力大了，要求更多的權益和權利，而政府的

正當性也更依賴於它提供的服務；現代國家的管治能力更強了；資本主義社會導致大量無產階級的出現；傳統農業社會，大家都依附於土地，自給自足的能力較強，或在一個很小的社群中（例如同一條村），互助的動機較強等等。

6. 資本主義鼓勵競爭，視人爲完全的自利的經濟人。但自由主義等卻要求資源再分配。這兩者的張力如何解決？人與人之間的道德義務如何建立？

7. 如果太重視 personal autonomy ，會否令社群生活，令得人與人之間的關懷更難建立？爲什麼我們會如此重視 personal autonomy？

8. Self-ownership 的確切內容是什麼？「一個人擁有自己」意味什麼？我們的能力，難道不是社會培養的？我們賺取的財富，難道不是和別人合作的成果？

9. 「經濟不平等」本身有什麼問題？如果社會有了基本的保障，令大家的基本需要得到滿足，爲什麼還要在乎經濟平等？平等的限度在哪裡？

10. 追求平等，是不是源於妒忌？

11. 追求平等，會付出什麼代價？會否導致一個大政府？會否犧牲某些人的自由？會否造成不公平？或者更確切的問，我們要追求什麼樣的平等？

12. 阿寶今天說， Nozick 的理論中，如果保證大家有愛（從而樂善好施），便會很理想。我想一個社會，無論多富有多自由，如果沒有愛，那一定不是好的社會。但在我們今天這樣的商業社會，或一個 Nozickean 的社會，會否卻最不鼓勵愛？不僅不鼓勵，還會將很多的人際關係變成利益關係？

13. Nozick高舉權利至上。權利保護了人，但會否同時將人疏離了？◇

24. 蘇格拉底式的一生——紀念諾齊克[1]

■ 周保松

> 我不會如蘇格拉底般說，未經反省的人生並不值得過——那是不必要的嚴苛了。但當我們的生命由我們深思熟慮的思考所引導，它便是當下我們活著的自己的生命，而不是別人的。就此而言，未經反省的人生，是不完整的人生。
>
> ——諾齊克，《反省的生命》[2]

> 尼采曾要求：你應如此活著，一如你願意這樣的生命可以永恆地重覆。那似乎有點苛求了。然而，哲學，卻確實構成一種生活方式，值得延續至其終結。一如蘇格拉底最初向我們示範的一樣。
>
> ——諾齊克，《蘇格拉底的困惑》[3]

二十世紀傑出的哲學家，美國哈佛大學的諾齊克 (Robert Nozick) 教授經過多年和胃癌的艱苦搏鬥，於二零零二年一月廿三日逝世，終年六十三歲。英美各大報章，不分左右，紛紛發表文章，悼念這位二十世紀對放任資本主義 (laissez-faire capitalism) 辯護最力的哲學家。[4]

諾齊克一生出了七本書，但最廣爲人知，影響力最大，極可能令其在西方政治哲學史上留名的，無疑是他一九七四年出版的第一本書《無政府、國家與烏托邦》。[5] 在這本書中，諾齊克提出，只有一個政府極少干預的，功能上最弱的國家 (minimal state)，才是一個最公正及

---

1. 原載《二十一世紀》雙月刊，2002年4月號（香港中文大學中國文化研究所），頁82-90
2. Nozick, *The Examined Life*,(New York: Simon and Schuster, 1989),p.15
3. Nozick, *Socratic Puzzles*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1997), p.11.
4. 就筆者所知，包括美國的《紐約時報》、《華盛頓郵報》、《華爾街日報》、《洛杉磯時報》等，英國的《泰晤士報》、《衛報》、《電訊報》以及《經濟學人》等。
5. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974).以下簡稱爲《無政府》。

值得追求的政治組織。這樣的國家，其功能及權力只限於防止暴力、盜竊、欺詐以及確保契約的執行。除此之外，政府應絕對尊重人們的選擇自由及私有產權，不應因平等或福利等其他價值，進行任何的財富再分配。

換言之，諾齊克希望爲自由放任的市場資本主義建立穩固的道德基礎。資本主義值得擁護，不是因爲其有效率，不是因爲眾害相權取其輕，更不是因爲它只是一小撮富人或統治階級的意識形態，而是因爲它最能保障每個人的基本權利，是人類所能渴求的最好的「烏托邦」。此書出版後，諾齊克被公認爲右派自由主義 (libertarianism) 的主要代表，[6] 復活了古典自由主義的基本理念，在學理上對左派自由主義 (liberalism)、效益主義 (utilitarianism) 及馬克思主義提出了有力的挑戰。[7] 而在現實政治及公眾層面，則爲八十年代興起的列根及戴卓爾夫人的保守主義（或新右派）提供了豐富的理論資源。如英國《電訊報》所稱，「可以毫不誇張的說，在歷經從羅斯福新政到甘迺迪、詹森及卡特的國家福利主義世代後，諾齊克較任何人更能體現了新右派自由主義的精神，並將其領進列根及布殊的年代。」[8]

《無政府》廣受關注，相當程度上也因爲它對另一本影響力更爲深遠，早其三年出版的羅爾斯 (John Rawls) 的《正義論》 (*A Theory of Justice*) 提出了尖銳的批評。[9] 諾齊克及羅爾斯兩人同在哈佛哲學系任教，彼此的主張卻南轅北轍。《正義論》提出的社會分配原則，恰恰要爲西方的福利社會制度提供道德證立，主張政府扮演更積極的角色，對社會資源進行再分配，建立一個更爲平等的社會。羅爾斯及諾齊克精彩的

---

6. Libertarianism一詞有不同譯名，有人將其譯爲極端自由主義，也有人譯其爲古典自由主義。我這裡譯其爲右派自由主義，主要是將其和強調社會正義及財富再分配的Liberalism（自由主義或左派自由主義）作對照。不少人也會將其和新右派 (New Right) 或保守主義交互使用。事實上，諾齊克的以權利爲基礎的自由主義和很多保守主義者的想法有很大差異。對此的分析，可見 Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State* (Stanford, California: Stanford University Press, 1991), pp. 136-39; 亦可見Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1990), p.155, note 1.

7. 當代著名的分析馬克思主義哲學家柯亨 (Cohen) 便承認，諾齊克的著作令其從獨斷的社會主義的睡夢中驚醒過來。G. A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.4.

8. *Telegraph*, January 28, 2002.

9. John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Oxford University Press, 1972). 修訂版則於 1999 年出版。

哲學論爭，以及兩人完全不同的學術風格，大大促進了過去三十年政治哲學的發展。這兩本書亦被視爲二十世紀最重要的英美政治哲學著作。[10]

以下我對諾齊克的學術生平作一些簡單的介紹，希望大家對這位哲學家有多一些的了解。

諾齊克出生於1938年11月16日，父親是俄羅斯猶太移民，在紐約布克林區 (Brooklyn) 經營小生意。諾齊克在當地的公立學校就讀，其後進入哥倫比亞大學攻讀哲學。這段時期，他的思想是十分左傾的。例如他曾加入社會主義黨的青年組織，更在哥倫比亞大學創立工業民主學生聯盟的分會，一個在六八年學生運動時期頗爲激進的組織。[11] 但到了普林斯頓讀研究院時，受到海耶克及佛利民 (Milton Friedman) 著作的影響，諾齊克的思想發生一百八十度的轉變，由支持社會主義轉爲完全擁護資本主義。在 1975年的一次訪問中，他承認最初的確很難接受支持資本主義的論證，「但愈加深入探討，它們顯得愈有說服力。過了一段時間，我想：『好，這些論證都是對的，資本主義是最好的制度，可是只有壞人才會如此想。』然後到某一階段，我的思想和內心終於變得完全一致。」[12]

諾齊克的哲學啓蒙是柏拉圖的《共和國》。他曾自述，十五、六歲的時候，他手拿這本書在布克林區的大街閒逛，渴望得到大人的注意。他雖然只讀了一部份，而且也不大懂，「但卻深深被其吸引，並知道其內容十分美妙。」[13] 但真正令他投入哲學思考，並決定以此爲終身志業的，卻是哥倫比亞的哲學教授摩根貝沙 (Sidney Morgenbesser)。事緣在一科有關二十世紀社會政治思想的課上，諾齊克提出任何想法，摩根貝沙都可以提出質疑，指出他的觀點要麼忽視了某些重要分別，要麼忽略了其他反對的可能性等等。諾齊克愈受挑戰，愈希望將問題弄清楚，結果他上齊了所有摩根貝沙開的課。後來他戲稱，他是‘主修摩根貝沙’

---

10. 另一位美國著名哲學家芮格爾 (Thomas Nagel) 甚至打賭說，一百年後還會被人閱讀討論的二十世紀後半期哲學家，恐怕只有羅爾斯及諾齊克兩個人。Nagel, *Other Minds* (New York: Oxford University Press, 1995), p.10.

11. 英文全名是 Student League for Industrial Democracy，後來改名爲 Students for a Democratic Society。

12. 此段訪問原來刊登在 1975 年的福布斯雜誌 (Forbes Magazine)，轉引自《紐約時報》 (January 24, 2002)。

13. *The Examined Life*, p.303.

(major in Morgenbesser)。[14] 1959年畢業後，諾齊克迅即轉往普林斯頓大學研究所，師從著名的科學哲學家亨普 (Carl Hempel)，1963年以《個人選擇的規範理論》(The Normative Theory of Individual Choice) 爲論文取得哲學博士。在這篇論文中，他主要探討理性選擇的規範條件以及博弈論中的一些問題。[15]所以，諾齊克接受的是完全正統的分析哲學訓練，最早關心的是科學哲學中有關科學解釋 (explanation) 的問題。畢業後，他曾獲獎學金往英國牛津留學一年，並先後在普林斯頓、哈佛及洛克菲勒大學 (Rockefeller) 任教，最後於1969年回到哈佛，以三十之齡，出任哲學系正教授職位。[16] 而在羅爾斯的鼓勵下，他和芮格爾 (Thomas Nagel) 組織了一個小型的倫理及法律哲學學會，每月定期進行學術討論，出席者包括德沃肯 (Ronald Dworkin)、華爾沙 (Michael Walzer)、湯遜 (Judith Thomson) 等當代著名哲學家。[17] 年青的諾齊克在同儕之間，最有名的是他那摧枯拉朽般的分析能力。早在普林斯頓時，他已成爲很多訪問教授的嚴峻考驗，因爲他總能在別人看似密不透風的論證中間找到漏洞，鍥而不捨地將對方的觀點拆解到分崩離析爲止。這種不畏權威，追求原創性，認真對待各種可能性及反例的態度，是諾齊克一生研究及教學的最大特點。他不僅待人以嚴，對於自己著作論證不足的地方，他也會毫不留情地指出來。

1971年是當代政治哲學史重要的一年。該年羅爾斯醞釀了近二十年的《正義論》正式出版，並由此激發了諾齊克寫《無政府》的念頭，前後只用了一年時間。諾齊克後來回憶，這多少是一場意外。該年他正休假在史丹福大學的高等研究中心做研究，打算寫一本有關自由意志的書。他之前早已讀過《正義論》的初稿，也和羅爾斯進行過深入討論，自己對右派自由主義的公正理論亦有一些構想，但政治哲學始終不是他主要的

---

14. *Socratic Puzzles*, p.4. 諾齊克在一次訪問中，亦特別強調了這一點。Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, translated by Rosanna Crocitto (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994), pp. 83-84.

15. 此論文後來在1990年由Garland Press出版。

16. 英文全名是 The Society for Ethical and Legal Philosophy，簡稱SELF。這個學會的討論孕育催生了不少重要的道德及政治哲學著作。有關討論見 Thomas Nagel, *The Other Mind* , p.6.

17. Peter Singer, "The Right to be Rich or Poor," *New York Review of Books*, March 6, 1975.此文後來收在 Jeffrey Paul ed. *Reading Nozick* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), pp.37-53.

學術興趣所在。誰知幾個月下來，有關自由意志的思考卻毫無進展。而讀完羅爾斯大幅修訂後的新書，卻馬上令他改變方向，展開對羅爾斯的批判及建立自己的權利理論。《無政府》在 1974 年出版後，迅即在學術界引起大量討論，焦點亦集中在他和羅爾斯兩人理論的比較之上。如果說，《正義論》得到學術界的一致推崇，是因爲它對國家及公正的理解，符合了很多人本身已有的道德直覺及對政府角色的理解，那麼《無政府》的成功，卻因爲它極具挑釁性。二次大戰後，福利主義在歐美盛行，主流都認爲要建立一個公正的社會，政府必須通過累進稅及其他措施，進行廣泛的財富再分配，以緩和資本主義的貧富懸殊問題。諾齊克卻以其犀利嚴密的論證，活潑生動的文風以及令人拍案叫絕的例子，尖銳地指出，任何超出古典自由主義「守夜人」(night watchman) 角色的國家，都是不公正的。

這無疑在理性或情感上，均大大刺激了很多人的道德信念。著名倫理學家辛格 (Peter Singer) 便指出，《無政府》的出版是當代政治哲學的一件大事，因爲在認真回應諾齊克之前，任何哲學家都不可再視「社會公正要求財富再分配」爲一個理所當然的命題。[18] 這是持平之論。很少人會完全接受諾齊克對國家的理解，但讀完《無政府》，卻不得不重新認真思考國家的性質及一個公正社會的道德基礎何在。所以，在七十年代的哲學界，羅爾斯和諾齊克分別提供了兩種值得重視的自由主義版本：一左一右。規範政治哲學在歷經半世紀的沉寂之後，重新在英美哲學界蓬勃起來。

諾齊克有關社會分配的論證有幾個步驟。第一，他首先論證，人作爲一個獨立的個體，擁有一些基本權利，最根本的是自我擁有權 (right of self-ownership) 以及免於外人干涉的權利。這些權利構成一種諾齊克所稱的道德的「邊際約束」(side constraint)，禁止任何人用整體利益或

---

18. 最早提出這種觀點，並討論得最多及最爲深刻的，是牛津的政治哲學教授柯亨 (G.A. Cohen)。胡爾夫 (Wolff) 甚至認爲，諾齊克的政治哲學是一種以自我擁有權爲基礎的單一價值 (single-value)理論。有關討論見 G.A.Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); Wolff, *Robert Nozick*, p.3; 類似觀點亦可見 Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, pp. 103-25.

其他價值之名，侵犯一個人的權利。權利的至上性構成諾齊克整個理論的基礎。[19] 但擁有自我，卻不表示人自動有權擁有外在世界中本來不屬於任何人的自然資源，例如土地。因爲資源有限，而每個人總想佔有更多的物質。諾齊克於是提出一個有關佔有的公正原則 (the principle of justice in acquisition)。諾齊克認爲，只要人們滿足一個洛克式的附帶條件 (proviso)，也即在佔有時沒有令得其他人的情況變得更壞，這種佔有便是公正的。這是第二個步驟。緊接著的問題是：一個人如何有權擁有本來屬於別人的東西呢？這是有關轉讓的公正原則 (the principle of justice in transfer) 的問題。答案很簡單：如果最初的佔有是公正的，那麼在雙方同意的情況下，物品的任何轉讓同樣合乎公正。「從一個公正的狀態中以公正的步驟產生出的任何東西，它本身便是公正的。」[20] 這是第三個步驟。諾齊克指出，除了重覆應用這兩條原則，沒有人有資格可以正當地持有任何物品。但當有人違反這兩條原則時，我們則需要一條對不公正佔有或轉讓的修正原則 (a principle of rectification of injustice) 加以補救。這是最後一個步驟。諾齊克聲稱，這三條原則已經窮盡了分配正義中的所有問題。

這意味什麼呢？社會正義關心的是在一個政治社群中，誰應該得到什麼的問題。諾齊克認爲，只要我們能夠保證，每個人的財產持有 (property holdings)，都符合最初佔有和轉讓的公正原則，那麼整個社會便是公正的。如果政府根據某些模式化 (pattern) 或非歷史性的公正原則，例如平等原則或需要原則，透過徵稅將我的財產強行轉移給別人，那便嚴重侵犯了我的權利，剝奪了我的自由，將我視同強迫勞工一樣。私有產權應得到絕對保障，因爲它構成了人身權不可分的一部分。道理很簡單，如果我有權完全擁有自己，當然包括我可以自由支配正當得來的財產，並充分運用我的聰明才智，創造更多的財富。在這個過程中，如果我不違反上述兩條原則，那麼最後出現的財富不均等，也是無可質疑的。因此，羅爾斯有名的「差異原則」(Difference Principle) 便是不合理的，因爲它要求只有在對社會中最弱勢的人最爲有利的情況下，經濟的不平等才被允許，但這便形同強迫那些在社會競爭中佔優勢的人，交稅補貼那些

19. 《無政府》，p.151.
20. John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Oxford University Press, 1972), p. 302.

競爭失敗的人一樣。[21] 諾齊克認爲這毫無道理。在考慮分配正義時，我們不能只考慮利益受領的一方，還必須考慮施予一方應有的權利。而差異原則背後的真正理據，正正預設了人們的天賦才能並不是一己所應得，而是社會的共同財產，但這卻恰恰違反了自我擁有的原則。諾齊克稱他的理論爲「應得權理論」(entitlement theory)，一個人所應得的，同時嚴格限制了別人可以向他索取的界限。所以，政府的唯一職責，便是保護人們的人身自由及私有財產權，並令得市場得以順利運作。任何財富再分配都是不公正的。

《無政府》的成功，令得諾齊克這位寂寂無名的年青學院哲學家，突然間成爲學術界和公眾的焦點。1975 年該書獲得美國國家圖書獎，《時報文學增刊》(*The Times Literary Supplement*) 更將其評爲二戰後最有影響力的一百本書之一。此書亦成爲英美各大學教授當代政治哲學的標準教材之一，至今已被譯成十一種外國文字。[22] 大名初享，諾齊克似乎有兩條路可走。一，他可以在學院繼續完善捍衛自己的理論，回應別人的批評，培養自己的弟子，自成一個學派。二，他可以介入現實政治，積極鼓吹他的學說，成爲日益興起的新右派運動的精神領袖。出乎所有人的意料，諾齊克選了第三條路。對於同行排山倒海的批評，無論毀譽，他一篇文章也沒有回應過。他也選擇了遠離現實政治，無意成爲新右派的理論舵手。他好像在學院中擲了一枚重型炸彈，然後抽身而退，任得別人在其中繼續張羅摸索攻擊。而他，卻轉往全新的哲學領域。

這和羅爾斯構成了最鮮明的對照。羅爾斯博聞強記，對古今哲學很多方面均有所見，但他一生卻只留在政治哲學這塊園地耕墾，專心致志做好一件事：努力建構一個宏大的哲學系統，爲現代多元的民主社會尋求一套最合理的政治原則。一如一個偉大的雕塑家，他極有耐性，虛心聽取別人的批評，每篇文章每個論點都反覆思量，精心細琢，力求前後呼應，無懈可擊。他用了近二十年時間準備《正義論》，其後再用了二十二年來寫他的第二本書《政治自由主義》，對第一本書進行嚴謹的重構。[23]

---

21. 中文譯本在 1991 年出版，由何懷宏等譯，中國社會科學出版社出版。
22. 羅爾斯出版《正義論》的時候，已經是五十歲。對於羅爾斯生平及思想的詳細介紹，可參閱筆者的《契約、公平與社會正義》，*世紀中國*，2001 年 8 月 10 日。
23. 《無政府》， p.xii.

諾齊克並不欣賞這種做哲學的方式。正如他說，「無論如何，我相信，即使一本不那麼完善的著作，內裡包含未完整的表達、猜度、懸而未決的疑問和問題、各種線索、附帶的聯繫及論證的主線等，也應有其位置和作用。對有關主題並非定論的想法，也應有一席之地。」[24] 這不是諾齊克的謙遜之話，而是他哲學書寫的基本態度。他不相信哲學問題有什麼絕對的定論，也很反對將各種相衝突的事物強行納入人爲的大系統之中，因爲這樣總會顧此失彼，扭曲事實。因此，他的作品總是試探性及開放性的，對於他自己疑惑猶豫及不肯定的地方，也總會讓讀者知道，希望讀者繼續想下去。

但諾齊克爲何從此離開政治哲學呢？他後來解釋，主要有兩個原因。第一是他不想用一種防禦性的態度對待別人的批評，但這往往極難避免。因爲一個人愈受到別人的攻擊，便愈想捍衛自己原有的立場，因此愈難看到自己的錯處。更重要的是，他天性喜歡不斷探索新的哲學問題，而不想畢生耗在寫「《無政府、國家及烏托邦的兒子》以及《兒子的什麼的回歸…》之類」。[25] 無論我們是否接受他的解釋，諾齊克這種治學態度，在哲學家中卻是極爲少見的。他也從來不回應別人對他其他著作的批評。他似乎有無窮的好奇心，探究完一個問題，便急不及待轉到另一個。這個特點在他的教學上也表露無遺。他在哈佛最爲人津津樂道的一件事，便是在他數十年的教學生涯中，除了僅有的一次外，從來沒有重覆教過同一課程 (course)。例如在七十年代，他曾醉心印度哲學，並開了不少有關的課，也經常和政府、心理、歷史、經濟、神學及法律系的不同教授合作開課。他曾和人打趣說，如果要知道他下一步想寫什麼，最好去看看哈佛的課程目錄。他最後的課，是有關俄國革命的，試圖以此探討歷史的因果問題。他本計劃今年春天開一個討論杜斯妥耶夫斯基 (Dostoyevsky) 哲學思想的課，可惜天不如人願。

諾齊克的第二本書，是 1981 年出版的《哲學解釋》(*Philosophical Explanation*)。這是一本十分大部頭的書，厚達七百多頁，分爲形而上學，知識論及價値三大部份，討論一系列康德式的問題，例如事物存有如何可能，知識及自由意志如何可能，客觀的道德真理及人

24. *Socratic Puzzles*, p.2.
25. Nozick, *Philosophical Explanation*, (Oxford: Oxford University Press), p.3

生意義如何可能等等。其中他對哲學懷疑論的批判及對知識的基礎的看法，引起最多的注意。值得留意的是，在這本書中，他從事哲學的方式有了一個明顯轉變。他不再接受以嚴格演繹進行論證的分析哲學方法，因爲這種從一些基本原則演繹出整個系統的進路，就如一個搖搖欲墜的高塔，只要底部不穩，便會整個倒塌。他轉而提出一個「巴底隆神殿模式」(Parthenon Model)。顧名思義，「首先，我們將各自分離的哲學洞見，逐柱逐柱的豎起來。然後，我們再在一個以普遍原則或主題的大屋頂之下，將它們聯結統一起來。」[26] 這樣的好處是，即使神殿諾齊克某部份被破壞，其他部份依然可以屹立不倒。他繼而指出，傳統塔狀論證結構的目的是證明 (proof)，總希望以論辯的，非此即彼以及一拳擊倒的方式強迫別人接受最後的結論。而他則倡議一種以解釋及理解爲主的哲學多元主義 (philosophical pluralism)，一方面在哲學解釋中嘗試肯定各種不相容的觀點，同時又可根據某些共同的標準將其排序。諾齊克似乎認爲，在很多哲學問題上，並不是只得一種解釋，各種理論不一定互相排斥，而可能各有洞見，從不同角度對真理的探尋作出貢獻。[27]

諾齊克的第三本書《反省的生命》 (*The Examined Life*) 在 1989 年出版。這是諾齊克對生命進行認真反省的一本書。他從自己的人生經驗出發，努力探求什麼是構成我們人生最有價值及最有意義的東西。討論題材包括死亡、父母與子女之愛、性，以至邪惡及二戰時猶太人大屠殺等等。分析哲學傳統裡，極少哲學家會嘗試觸及這些問題。諾齊克卻能以誠懇睿智而不說教的方式，從現象出發，逐步帶領讀者進行深入的反省。

特別值得留意的是，諾齊克首次在這裡承認《無政府》的論證有嚴重的不足，不再堅持早年右派自由主義的立場。例如他認爲政府應該抽取遺產稅，因爲代代累積的遺產所造成的不平等是不公平的。[28] 同時他也承認右派自由主義對政府的理解過於狹隘，因爲它未能充分考慮民主社會中公民的互相合作及團結的重要性。[29] 諾齊克這番率直的表白，一定

26.對這點的詳細討論及批評，可參考 A.R.Lacey, *Robert Nozick*, (Buck: Acumen), 第一章。
27. Nozick, *Philosophical Explanation*, (Oxford: Oxford University Press), p.3.
28. *The Examined Life*, pp.28-33.
29. 同上， pp.286-296.

經過很長時間的掙扎，也需要極大的勇氣。他如此剖白：「我早年寫了一本政治哲學著作，標示出一種特定的觀點，一種於我現在看來是嚴重不足的想法（我稍後會對此再作解釋）。我特別意識到，要漸漸淡忘或逃避一段智性的過去 (intellectual past) 的困難。其他人在對談中，常常希望我繼續維持那個年青人的‘右派自由主義’的立場——雖然他們自己拒斥它，也可能寧願從來沒有人曾經主張過它。」[30]

諾齊克的下一本書《理性的性質》 (*The Nature of Rationality*)則在 1993 年出版，此書主要探討人類理性選擇及信仰的性質。諾齊克基本上持一種自然主義的立場，綜合理性決定論 (decision theory)、生物學、心理學及心靈哲學等各學科知識，主張人類這種獨特的能力爲人類社會長期進化的結果。這本書得到哲學界普遍的肯定及重視。

1994年諾齊克被診斷出身患胃癌，醫生甚至估計他最多只有半年的壽命。但諾齊克對生命始終保持樂觀幽默的態度，一邊接受治療，一邊繼續著書教學，對生命沒有任何的投訴。正如他說：「我五十五歲的壽命，已較人類歷史上大部份的人長命了。……在我餘生中，我沒有任何強烈渴求去改變我的生活。我沒有心懷跑去大溪地的秘密慾望，或想變成一個劇院歌星，又或想成爲一個賽車手或院長。我只想一如以往的，愛護我的妻子和孩子，和他們玩樂，和做我平日一樣做的事情：思考、教學和寫作。」[31]

1997 年他出版了《蘇格拉底的困惑》。這是一本以前出版過的文章及書評的文集，裡面甚至包括了幾篇他的哲學小說。同年春天他前往英國牛津發表連續六講的洛克講座 (John Locke Lectures)。該年在美國本土，諾齊克更破天荒地與羅爾斯、德沃肯、湯遜、史簡倫 (T.M. Scanlon) 及芮格爾等六位道德哲學家，共同上書最高法院，要求法院保障憲法賦予人民個人自決的基本權利，容許醫生協助絕症病人安樂死合法化。[32] 在這宗充滿爭議及引起全國關注的訴訟中，這支沈岱爾（Michael Sandel）筆下的自由主義「夢幻之隊」，能夠放下彼此的

30. 同上，p.17.
31. *Socratic Puzzles*, p.11.
32. 這份意見書的全文，可見 ‘Assisted Suicide: The Philosophers’ Brief,’ *New York Review of Books*, March 27, 1997.

哲學分歧，聯手直接參與公共討論，在美國司法史上是史無前例的。而羅爾斯和諾齊克這兩位一左一右的自由主義巨擘，能夠在最根本的道德原則上達成共識，共同發表宣言，更成一時美談。而細讀他們的論證，我們見到，他們都深信自由民主社會最根本的價值，繫於個人自主 (personal autonomy)之上。在宣言的結語，他們聲稱：「每個個人都有權利，作出『那些關乎個體尊嚴及自主的最切身及個人的選擇』這種權利包括行使某些對一個人的死亡方式及時間的支配的權利」。[33]

而到了九八年，諾齊克被哈佛大學委任爲「大學教授」(University Professor)。這是哈佛的最高榮譽，當時全校只有十七人享此殊榮。2001年十月諾齊克出版了他最後的一本書《不變性：客觀世界的基本結構》。[34]這是一本深具野心之作，諾齊克意圖另闢蹊徑，對哲學中爭議不休卻無定論的一些根本問題，提出自己的一套解釋。這些問題包括：什麼是真理？真理和客觀性的關係如何？如何回應相對主義的挑戰？意識 (consciousness) 和倫理的功能是什麼？諾齊克自由運用了生物、物理、博奕論等各方面的知識，試圖從宇宙進化論的角度，解釋科學及倫理世界的客觀性。我這裡只集中介紹一下他在倫理學上的新觀點。諾齊克認爲，從生物進化論的觀點來看，倫理規範的起源和基本功能是使人們互利的合作得以順利進行。道德的根本作用是協調 (coordination)。而道德之所以具普遍性，因爲人們透過協調合作，從而共同得益的可能性是普遍存在的。但道德的具體內容，則要視乎個別社會互利合作的機會及條件而定。儘管如此，諾齊克還是提出了一條普遍性的倫理學核心原則：「它令得基於互利的最廣泛的自願合作成爲強制性的；而且只有此是強制性的 (mandatory)。」[35]

這條原則有兩層意思。一方面它鼓勵任何促進人們自願合作的次原則，另一方面它禁止任何非自願性的合作。例如如果某一方參與合作的所得，反低於合作之前的所得，任何人便不可以強迫他們進行合作。諾齊克繼而指出，這條原則體現的是一種尊重的倫理 (the ethics of respect)，

---

33. 同上。
34. Nozick, *Invariances: the Structure of the Objective World* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2001).
35. 同上，p. 259.

它要求人們尊重別人的生命及自主性，禁止謀殺及奴役他人，不得干預一個人的自由選擇等。諾齊克強調這是最低度最基本的合作原則。他完全肯定在人類的倫理生活中，還有其他更高的道德追求，例如對個人內在價值的肯定，對他人無私的關懷與愛，以至成聖成賢等。但他強調，在這些高層次的價值問題上，政府必須保持中立，尊重人們的自由選擇。去到這裡，諾齊克告訴我們，充分實踐這種尊重倫理的，正正是《無政府》中所描述功能上最弱的國家。[36] 只有市場，才能最有效地協調我們的合作。只有守夜人式的政府，才最能既保障我們互惠的合作，又不干預我們的自主性。時隔二十七年後，在他最後一本書的最後部分，諾齊克念念不忘的，竟是要爲他第一本書的政治理想進行最後的辯護。

以上我對諾齊克的學術生平作了一些基本的介紹。或許讀者會問，我們到底該如何總結諾齊克的一生？大多數的悼念文章，都稱其爲重要的政治哲學家。有趣的是，諾齊克本人卻十分抗拒這樣的稱號。[37] 事實上，我們見到他一生在知識論、形而上學、理性的性質、道德哲學以至人生哲學等方面都各有建樹。諾齊克一生最欣賞的哲學家是蘇格拉底。在他心目中，只有蘇格拉底才稱得上是唯一的哲學家 (the philosopher)。他後期的兩本書《反省的人生》 (*The Examined Life*)及《蘇格拉底的困惑》(*Socratic Puzzles*) 更公開向這位希臘哲人致敬。諾齊克欣賞蘇格拉底，最主要是他那種將哲學完全融進生命的獨特情調。如他所說：

> 蘇格拉底展現了更豐富的一面：即那種不懈的探索所塑造的人格。他教導我們的，不純然是他的方法，而是那種方法(及引導他的那些信條)體現在整個蘇格拉底身上。我們看到蘇格拉底活在他的探求及與他人的探索交往之中，看到那種方式模塑及灌注進他的生命及其死亡。蘇格拉底以他整個人教導我們，一如佛陀及耶穌。在所有哲學家中，只有蘇格拉底如此實踐哲學。[38]

諾齊克對此衷心折服，並特別稱此爲一種「體現的方法」

36. 同上， p.280-82.
37. *Socratic Puzzles*, p.1.
38. 同上， p.154.

(method of embodiment)。[39] 我覺得，諾齊克一生治學，正正深受這種精神影響。他對知識純真的追求及對學術的真誠，他對生命的認真反省及面對死亡的樂觀坦然，均體現了他自己所說的，哲學活動不應僅僅是外在的思辨論證，而應和生命融爲一體，成爲一種生活方式。諾齊克常常說，他的哲學思考是一種探索 (exploration)，而不是一種證明。探索總是向外敞開，充滿各種可能性及冒險的樂趣。正如篇首的引文所說的一樣，諾齊克的一生，是蘇格拉底式的探索的一生。◇

39. 同上， p.155.

論自由

1. 論自由

■ 周保松

在過去兩星期，我們討論了「自由」的不同觀念，這個星期的導修課也是探討這個問題。我想同學們一定有不少疑問，但由於時間關係，下星期我們必須轉到討論「權利」，所以我以下簡略談談我對「自由」的一些看法，希望對大家有些幫助。

1. 雖說「自由」可以有不同的定義（Berlin 在”Two Concepts of Liberty” 中提過有超過二百種對自由的不同定義），但它最核心的觀點，還是那個X is free from Y to do Z這個結構，即自由總是指人能擺脫某些人為的限制/干擾/障礙而去做某些他希望做的事。我們可以對什麼構成XYZ的內容有不同理解，但這個基本的三角結構是不變的。當一個人是自由時，她必然是指免於某些限制（政府的限制、欲望的限制、經濟條件的限制等）而去做某些事（信仰、投票、言論等）的狀態。

2. 很多人或會說，既然如此，那麼人在自然狀態下，便是最自由的，因為人可以為所欲為，不受任何限制。又或有人認為，法律的本質便是限制人的自由的。這個想法頗為誤導。因為在無法的情況下，人們很可能會處於戰爭狀態，每個人的行動會時時刻刻受到他人的威脅或干擾，所享有的自由是相當有限的。所以，法律一方面會限制了人的自由，同時卻也保障了人的自由。例如我們談人有信仰自由時，即意味著政府及他人不應干涉個人的信仰。而當有人嘗試壓制他人的信仰時，司法制度便會作出干預。而我們平時所說的公民和政治自由，往往已寫在憲法之中。所以，大家千萬別以為法律和自由是必然對立的。

3. 如我堂上提及，自由是個「程度」的概念 (a concept of matter of degree)。任何一種自由的實踐，均有程度之別。言論自由固然重要，但我們知道它不能沒有限制。同樣地，宗教自由、結社自由、參與政治的自由等，也會受到不同程度的限制。因此大家別誤會，一個社會愈沒有限制便愈好。我們必須要進一步問，這些限制是否合理，是否能夠被證立。

4. 又如我堂上提及，自由是一個眾數，而不是單數的概念。當我們說香港是個自由社會時，是特有所指的，例如新聞及言論自由、資產買賣和擁有私有財產的自由、信仰和思想自由等等。自由是一張清單。不同社

會，人民會享有很不同的自由。（例如香港享有的信仰自由、看色情刊物及嫖妓的自由、組黨的自由等等，便是大陸人民無法享有的。但這不表示大陸人民沒有其他的自由。）但大家也別誤會，以爲自由的清單愈長愈好，因爲有些自由不一定便是人們想要的。（吸毒的自由？賭博的自由？）由此引申出的問題是：什麼自由是最基本最重要的？爲什麼？

5. 既然自由是一張清單，那不同自由之間便存在衝突的可能。這可能是由於不同自由之間存在內在的張力，也可能是由於社會上不同的人，對於各種自由有不同的喜好和優先排序。由此引申出的問題是：當不同自由之間產生衝突時，那種自由有優先性？（七一遊行的自由和沿途的店舖經營的自由有衝突時，孰者有優先性？）

6. 自由之間會衝突，自由和其他價值也會衝突。市場的自由，也許會導致經濟上的不平等和貧富懸殊。信仰的自由，在某些情況下也許會導致社會不穩定；資訊出版自由，也許會影響國家安全；賭博嫖妓的自由，也許會導致世風日下；墮胎安樂死的自由，也許會令很多人輕視生命……所以，大家別誤會，自由必然是至高無上的，無條件的，以及在任何情況下都不可侵犯的。

一如 Berlin 所說，價值是多元的，價值與價值之間恆常會發生衝突。當衝突出現，並沒有一套放諸四海而皆準的標準去解決這些衝突。我們往往要作出取捨，這些取捨有時可能是相當悲劇性的。即在某種處境下，A 和 B 是是重要的價值，但我們卻被迫只能選擇其中一種。例如 Berlin 說： “The extent of a man’s, or a people’s liberty to choose to live as they desire must be weighted against the claims of many other values, of which equality, or justice, or happiness, or security, or public order are perhaps the most obvious examples. For this reason, it cannot be unlimited.” (*Four Essays on Liberty*, p.170)

Berlin 告訴我們，這是人類生存的一個真實狀態，我們必須接受。我們因此不要誤以爲，在一個真正的大同世界或烏托邦，所有價值便會得到充分實現，所有價值都能和諧共存。沒有這樣的世界。政治世界永恆地充滿價值爭議，這不是由於人們的自私和非理性，而是因爲價值的性質使然。這種對價值的看法，是 Berlin 一生堅持的信念，你們讀 Two Concepts of Liberty 最後一節時，尤其要留意這點。例如他說：

"The world that we encounter in ordinary experience is one in which we are faced with choices between ends equally ultimate, and claims equally absolute, the realization of some of which must inevitably involve the sacrifice of others. Indeed, **it is because this is their situation that men place such immense value upon the freedom to choose;** for if they had assurance that in some perfect state, realizable by men on earth, no ends pursued by them would ever be in conflict, the necessity and agony of choice would disappear, and with it the central importance of the freedom to choose."(p.168)

"It seems to me that the belief that some single formula can in principle be found whereby all the diverse ends of men can be harmoniously realized is demonstrably false. If, as I believe, the ends of men are many, and not all of them are in principle compatible with each other, then the possibility of conflict - and of tragedy - can never wholly be eliminated from human life, either personal or social. **The necessity of choosing between absolute claims is then an inescapable characteristic of human condition. This gives its value to freedom as Acton had conceived of it - as an end in itself**, and not as a temporary need, arising out of our confused notions and irrational and disordered life, a predicament which a panacea could one day put right."(p.169.)

這便是 Berlin 所說的價值多元主義 (value pluralism)。這兩段說話，值得大家細細咀嚼。 Berlin 一生的工作，基本上便是透過研究思想史，彰顯和論證這種信念。他認爲，西方自柏拉圖以降，主流思想都是反 pluralism ，而支持 value monism（價值單元主義）的。他認爲，多元主義的想法，最早出現在馬基雅維利 (Machiavelli) 的著作之中，因爲是他首次指出，基督教的倫理觀和古羅馬的共和主義式的倫理觀，是兩套不相容的價值系統，而且兩套系統之間根本沒有共同的標準判斷其高下。從上述兩段說話中，我們也可見到， Berlin 支持 negative freedom 的理由，亦建基於價值多元主義。 Berlin 認爲，既然多元主義爲真，那麼「選擇」便是人類生存不可避免的狀態。因此，「選擇」對我們每個人都十分重要。而重視選擇，也即重視消極自由，即容許每個人有那麼的一個合理空間，在種種價值之間作出選擇，決定自己的生活方式和信仰。Berlin認爲，如果價值單元論爲真，則世間所有價值在原則上都不會有衝突；又或有衝突時，也有一種客觀的方法，將它們排定高低次序。既然如此，個人選擇的自由，便並非那麼重要。再者，如果終極價值只得一個，又有一些人較其他人更能掌握這些價值，那麼採取強制的方式去迫使其他人相信這種價值，也便不見得不合理了。所以， Berlin 是將 pluralism/ negative liberty vs. monism/positive liberty 作了一個配對。當然這種配對是否合理，值得大家細想。

所以， Berlin 證成消極自由的方式，和你們導修所讀的 J.S. Mill 在 On Liberty 中的論證截然不同。對 Mill 來說，消極自由之所以重要，說到最後，是因爲這樣能促進社會進步，發展每個人獨特的個性，並能產生最大效益 (utility) 或福祉 (happiness)。換言之，自由只有工具性價值，它是幫助我們實踐另一些目的的手段。它本身沒有內在價值。

7. 我們目前活在一個所謂的自由社會，每個公民享有一系列的基本自由，而政府最大的職責，便是保護我們的自由（這個想法自然源於 John Locke）。它其實隱含了一種自由個人主義 (liberal individualism) 的觀點：我們每個人都是獨立的個體，每個人都有自己的利益和人生計劃。政府的目的，是建立一套政治制度，確保每個人都能夠自由的過自己喜歡過的生活。這是自由主義的基本理想。

但自由的界限在那裡？個人自由在什麼時候應該受到干預？

J.S. Mill 的「傷害原則」(Harm Principle) 對此作出了最經典的論述：

> That principle is that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number is self-protection. <u>That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others...The only part of the conduct of anyone for which he is amendable to society is that which concerns others. In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign.</u>

如果將這原則抽離出 Mill 的效益主義框架來看，它最能體現自由主義的精神。因爲它指出，每個人都是自己的主人，只要一個人的行爲不傷害別人，便應有自由做他喜歡做的事情——無論他所做的，從其他人的眼光來看，是多麼的離經叛道。在只關乎自己的事務和利益的領域 (self-regarding sphere)，個人享有最高的選擇和行動自由。

但 Mill 這個他所稱的簡單的原則，一點也不簡單，因爲 self-regarding和 other-regarding之間很難有一條清楚的界線。而我們社會中很多的道德爭論，往往也糾纏於個人選擇和他人/公共利益的衝突。例如賭波合法化、安樂死、色情刊物的監管、立例禁止在公共場所吸煙的爭論等，都可以放在此一向度思考。

對於 Mill 的觀點的困難，在你們的 tutorial reading 中， J. Wolff 已對此作了相當清楚的批評，這裡我不多說。但文章中有兩點，大家特別需要留意。

一，如果你們讀過該文，該會知道 Mill 證成 liberty 最後的理由，是他所稱的效益原則 (principle of utility)。中譯本將 utility 譯爲「功利」，然後將 utilitarianism 譯爲「功利主義」，這是個相當誤導的

譯法。因爲在中文語境中，功利主義是個很負面的詞，泛指那些凡事都汲汲於追求一己利益或非常重實利的人，因此往往等同於「利己主義」(egoism)。

但這種意思，恰恰和utilitarianism的原意相反，因爲它其實是一種強調利他主義的理論。 Utilitarianism 認爲，一個道德上對 (morally right) 的行爲，必須是能夠極大化社會整體效益的行爲，而不是個人利益的行爲。當個人利益和整體利益有衝突時，一個有道德的人，必須放棄個人利益。舉例：設想你有一百塊錢，當你有天準備去餐廳的時候，卻見到餐廳邊有個乞丐，餓得奄奄一息。面對這種情況，效益主義會要求你將一百塊錢給這位乞丐。背後的理由，不是基於你的憐憫或施捨，而是這樣做能產生最大的utility。因爲這一百塊錢爲這個乞丐帶來的快樂，遠遠高於用於你身上帶來的快樂。

所以，我將utilitarianism譯爲效益主義，而不是功利主義。它其實要求我們有相當強的利他動機，事事從社會整體利益的角度去考慮問題。

二，明乎此，你便應不難理解爲什麼Wolff說，效益原則和自由之間其實是有矛盾的。爲什麼呢？因爲如前所述，自由主義在談自由時，重視的是個人權利，認爲每個人的基本自由都不應受到侵犯。但按Utilitarianism的思路，當整體利益和個人自由之間有衝突時，前者是有優先性的。既然如此，個人自由便會很容易被犧牲。 Mill 在這裡遂面對一個兩難：如何以效益原則，來爲個人自由辯護？他必須做的，自然是要論證：給予個人高度自由，在長遠及廣泛的意義上，是最能符合人們普遍的福祉的。換言之，個人自由是達到社會整體進步（從而較大效益）的必要條件。但這種想法，卻相當值得質疑，因爲在現實生活中，兩者不是總是重疊的。

8. 設若我們不接受 Mill 的論證，我們便必須面對一個根本問題：爲什麼個人選擇自由如此重要？這又回到第6點中Berlin提出的問題。如果自由只是眾多價值的一種，爲什麼我們如此重視它？How can we justify the importance of freedom of choice?

這個問題，是討論自由時的核心問題。

Berlin 說，那是因爲我們必須選擇。但爲什麼「選擇」如此重要？顯然，這個問題必然預設了人是可以做選擇的動物。人異於動物之處，是人能有理性選擇的能力，人可以根據自己的性格能力喜好等，建構自己的人生觀，選擇適合自己的生活。當我們發現某種生活或信仰不適合自己的時候，我們也有能力對這些信仰作出反省修正，甚至放棄原來的信念。

再問：即使人有這種能力，但爲什麼我們便應重視它？即使價值多元，也不便表示我們必須要爲自己的生命作出選擇。如果有一位柏拉圖式的哲學王幫助我們決定生活中的一切，那不是很好嗎？

你或會說，只有自己才最清楚自己的利益所在，知道自己最需要什麼，所以選擇重要。但我想很多人也會說，即使我們的決定可能會錯，即使有時候別人較我們更清楚的看到我們的利益，但選擇依然十分重要：因爲生命是我的，作爲一個獨立獨特的個體，我希望主宰自己的生活，希望成爲自己的主人，希望活出自己生命的意義。我可以諮詢別人的意見，聽取別人的勸告，但我們不願放棄主宰一己生命的權利。
而這樣一來，我們似乎正回到 Berlin 所談的積極自由：

> “The ‘positive’ sense of the word ‘liberty’ derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decision to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men’s, acts of will.” (p.131)

既然如此，那豈不是說，我們之所以重視消極自由，是因爲我們重視積極自由（最少是其中一個主要原因）？正正因爲我們重視 personal autonomy，渴望活一種獨立自主的人生，我們才如此珍惜民主社會中的言論信仰思想選擇的自由？更進一步，重視autonomy，不僅限於我希望在個人層面活一種rational, autonomous, and self-directed life，我也希望積極參與自己所屬的政治社群，做一個積極的公民，有份決定國家的法律和政策？因爲我了解到，我無時無刻都活在國家的權威之

下，我必須服從法律。如果權威法律外在地強加於我，如果我的生命只是從屬於 (subordinate) 某些統治者，我其實談不上一個完全自主的個體。而我所享有的消極自由，恐怕也不能得到有效的保障。

因此，作爲一個真正自主自由的人 (in a positive sense)，我不僅需要一系列的基本的消極自由（否則我便沒有選擇的自由），我也需要有份參與政治生活 (republican conception of liberty)，同時我要受理性的引導，活得獨立自主，活得有主見而不隨波逐流 (positive conception of liberty)。

如果我的說法成立，那麼我課堂上所說的三種不同的自由的觀念，彼此其實有密切的聯繫。欠缺了任何一部份，作爲一個自由人，都會有所闕失。它們之間或會有張力，但卻不是彼此衝突以至非此即彼的關係。相反，在追問自由的重要性時，去到最後，我們離不開一種對人的理解。而這種對人的理解 (as rational and autonomous beings)，才令得我們在日常生活中，幾乎沒有意識地認同自由於我們生命中的重要性！



女性主義

目錄

1. 導論 □ 盧浩文(Lu)、盧玉貞(Wincy)
2. 女性主義的盲點 □ 冼葆儀 (Joey)
3. 女性主義的文化面向 □ 鍾淑玲 (Stella)
4. 男性也受壓抑 □ 盧玉貞(Wincy)
5. 女性被壓抑的傳統 □ 張美鳳 (Amy)
6. 略論女權運動 □ 李芷彤 (Jenny)
7. 怎樣的性別關係才合理？ □ 周保松
8. 兩性關係要和諧 □ 鍾淑玲 (Stella)
9. 家庭 □ 周子烈 (Charles)

1. 導論（一）

■ 盧浩文(Lu)

女性在現代社會中受到何種對待？這些對待是否合理？這是女性主義關心的基本問題。而展開其論證時，女性主義則往往以自由主義作爲批評的對像。這不難理解，因爲自由主義是現代社會的基石。以下我將先介紹自由主義對性別問題的一些想法，然後談談女性主義的回應。

自由主義重視人人平等。它要求每人都得到政府平對的尊重和關懷。因此，兩性在社會中應該享有平等的地位和待遇。換言之，自由主義認爲，除非有相關的合理的理由，否則性別差異不應影響人們享有的權利和機會。但我們須留意，兩性平等並不意味兩性在所有方面皆應得到平等對待。例如，女性較男性享有更多產假，是因爲在生育一事上，女性較男性需要更多的休息。所以，性別平等意味著在「與性別差異無關的事情上，任何人都不應因其性別而受到不對等的待遇」。相反，「在與性別相關的事情上，如果兩性仍然得到相同的待遇，反有可能是性別歧視。」這套要求兩性得到平等待遇和機會的理論，被稱爲「差異進路」(Difference Approach)。

自由主義另一理念，是尊重個人自主。自由主義主張每個人都有權利選擇過自己認爲值得過的生活，旁人不能亦不應替別人作選擇。因此，女性應該享有自我主宰生命的能力。政府須致力保障女性的基本人權，但對於她們的生活方式、價值觀及家庭關係，政府則不應干涉，因爲那是屬於私人領域的事。要保障個人自主，便必須確保私人領域不受到政府的干涉，亦必須免於社會大眾的壓力。

現代實行自由民主憲制的社會，基本上體現了平等和個人自主這兩項原則。女性主義並沒有反對平等和個人自主的重要性，它反對的毋寧是自由主義實踐這兩項原則的方式。

先談兩性平等。女性主義者認爲，現在的政治社會，其實依然是一個男尊女卑的結構，並不能真正體現兩性平等。雖然自由主義強調兩性平等，但實際的社會制度卻常常對女性不利。例如在「男主外、女主內」的家庭結構底下，女性往往會受到不公平的對待，因爲女性除了要工作，還要負起照顧家庭的責任。但在高度競爭性的資本主義社會，大部份的工

作都沒有考慮到女性的需要，從而對女性造成結構性的歧視。女性主義者指出，這種歧視絕非偶然，因爲在一個男性主導的社會中，這種社會結構正正反映及保護了男性的利益。女性主義者認爲，真正達致兩性平等的方法，是打破男性支配的社會結構，讓兩性有平等的工作模式及決定家庭結構的權力，從而設計出一套沒有性別歧視的社會制度。這種達致兩性平等的方法，稱爲「支配進路」 (Dominance Approach)。

另一方面，女性主義亦重視個人自主。但女性主義者認爲自由主義對私人領域的不加干預，其實忽略了私人領域的正義問題，並不能真正確保女性自主。她們希望打破自由主義對公共和私人領域的區分，並希望政治理論也能夠處理私人領域（尤其是家庭）之中的的正義問題。對自由主義來說，家庭屬於私人領域，政府不應干涉。但在一個男性主導的社會，這等於是要求女性扮演負責家務和照顧孩子的角色。而家務工作卻得不到社會的認同，亦不會有任何經濟回報，結果令得很多女性結婚後必須留在家庭。而由於經濟上必須依賴男性，令得很多女性不能獨立自主地追求自己的人生目標。女性主義卻指出，這種公私領域二分的做法，其實正正削弱以至限制了女性的個人自主。

簡言之，女性主義一方面採取支配進路，追求兩性平等；另一方面則檢討自由主義對公共和私人領域的二分，確保女性在兩個領域的自主性。在追求兩性平等方面，支配進路無疑較差異進路有效。但對於女性主義處理主張打破或重塑公共和私人領域的劃分，卻令人擔心政府應該在何種程度上介入私人事務。因爲按女性主義者的看法，家庭內的的資源分配及彼此的權責，政治和法律都有權過問。但這樣一來，我們的私穩豈不受到影響？我們的自主性和私人空間又會否因此受到侵害？倘若將私隱保護由家庭縮至個人，會否引起家庭成員間的衝突？家庭組織會否因而變得鬆散？

這些問題都值得我們思考。◇

2. 導論（二）

■ 盧玉貞 (Wincy)

女性主義是3070中第七個我們討論的理論。不知何故，女生在網上的討論特別熱烈。也許女性主義和女性特別有關吧。有趣的是，同學們對女性主義並不是一面倒的支持，討論反而是從懷疑女性主義的立足點開始。

有同學便提出男性也有被壓抑的一面。例如在男主外、女主內的規範下，會否對男性也構成另一種形式的壓抑？有同學則認爲，對男性來說，這種壓抑不是真正的壓抑，因爲他們未必認爲他們被剝奪的東西（例如洗衫煮飯）有價值。即使有，他們亦有足夠能力改善他們的處境，並爭取那些他們被剝奪的東西。女性主義提倡要保護女性的權益，正是因爲女人缺乏男人爲自己爭取自由和幸福的力量。

但女性爲何會缺乏這種力量？我們大致提出了三種解釋。首先是政治權力分配失衡。政治權力是最具影響力的一種力量，但古往今來，國家的政權大都落在男人手上。傳統觀念是另一個導致女人受壓迫的原因。既得利益者（男性基本上壟斷了政治上的權力）維護自己的權益，是自然不過的事，因此各式各樣壓抑女性的傳統觀念便跑了出來。甚麼出嫁從夫、三從四德、男尊女卑的傳統，都是爲了壓抑女性地位，維護男性的工具而已。最後便是媒體的影響。在傳媒的渲染下，落伍的觀念仍舊被不斷深化、再造，以至到了廿一世紀的今天，仍有許多有形無形的規條壓抑著現代女性。

有同學指出教育是很多問題的根本，女性受壓抑也離不開教育。隨著教育在發達國家的普及，很多女性在教育上得到和男性同等的機會。而當女性在發達國家爲自己爭取個人權益的同時，發展中國家的女性卻在默默忍受著嚴重的剝削。因此我們也應考慮在不同國家及不同的制度下，女性面對的問題也各有不同。

討論女性主義除了幫助我們了解女性受到的種種壓抑，也讓我們認識兩性平等的重要，並透過討論去尋找兩性的和諧相處之道。

怎樣的兩性關係才和諧？怎樣的家庭關係才美滿？怎樣的制度，才能確保兩性免於被剝削、被壓抑的命運？這些都是值得我們繼續探討的問題。◇

3. 女性主義的盲點

■ 冼葆儀 (Joey)

甘里卡 (Kymlicka) 有關女性主義的文章，提及女性主義其實有很多「派別」，但大多數均用一些實証去說明女性被壓抑 (subordinate) 的現象。例如文中提及美國人民離婚後男女生活質素的轉變。而上課時周生亦用不少普遍的現象，譬如男主外，女主內等觀念去解釋兩性的不平等。

但當我們批評一個由男性主導的社會，令得很多女性不能受到平等對待時，社會是否有時也在偏幫女性？例如我們認爲傳統觀念使女性受壓抑和依賴男性，但從另一方面看，那些把男性定性爲被女人依靠及壓抑女性的社會觀念，又是否真的對男性有利？若然女性一向受壓抑的社會形象，是一個不公正的觀念 (unjust conception) ，爲甚麼又沒有人爲「男孩子遇上小事不該哭哭啼啼」或是「男孩子玩 Barbie 是變態」這類根深蒂固，但卻對男性不公平的觀念作出反擊？◇

4. 女性主義的文化面向

■ 鍾淑玲 (Stella)

曾經在「傳媒、性與暴力」一科從文化角度去看兩性關係。以下是我的一些得著，不妨與大家分享。

有些女性主義的支持者認爲，女人有她們獨有的特性。例如女人都是溫和、關懷別人及熱情的。而男人都是野心勃勃、貪慾的等等。我們好像把男與女各自定型了，然後各自扮演一個社會角色。但隨著女總裁 (CEO) 及女性富翁的出現，我們可以察覺到那些所謂男女角色的定型 (gender stereotype) 已經逐漸消失。不過我們並不可以由此推出，男與女在權力分配上，已經達至平等這個結論。也許男人與女人根本是兩種不同的動物。女人來自金星，男人來自火星。因此我同意在私人層面 (private sphere)，男女是永遠不會平等的。

雖然男人理所當然地享受著某些「特權」，但在另一些領域，他們是被排斥的。譬如說，與女性比較，提供給男性的社會福利，是不足夠

的。也許男人都恥於尋求協助吧。也有些時候，社會偏向幫助女性，因爲一般人都相信女性的權益受到剝削，故此她們理應受到社會多一些的保護。

於是，當男人坐擁某些「特權」的同時，社會上也出現了很多專爲女性爭取權益的組織。雖然當中有些組織的資源及力量不足，但社會上可有專爲男性而設的組織呢？若有的話，我們定必把它們標籤爲抗衡女性的行爲。男女之間的爭論是否過份激烈？我們的社會，應否承認女性主義而排斥男士們爭取他們的權益呢？◇

5. 男性也受壓抑

■ 盧玉貞 (Wincy)

其實無論是男人抑或女人，都應有追求自己的生活及理想的機會。女權主義爲被壓抑的女性爭取權益，固然是好事。但在強調女性被壓抑的一面，我們會否忽略了男性被壓抑的一面？例如「男主外，女主內」這種傳統觀念固然箝制女性，因爲婦女被逼留在家中打理家務和照顧小朋友，從而失去了到外面見識及闖一番事業的機會。不過換個角度看，其實男人是否被逼出外辛勞工作，從而被剝奪了與小孩子見面培養感情的機會呢？

當我們閱讀女性主義的作品時，實在要留意不要過份偏執。女性主義爲女性爭取權益，故此著重女性受到的種種壓迫，實在無可厚非。但我們亦應看到，在目前的社會，男性往往也受到社會制度及習俗的不同形式的壓制。◇

6. 女性被壓抑的傳統

■ 張美鳳 (Amy)

我覺得 Wincy 的問題頗爲有趣，男性「被迫出外工作而被剝奪了與小孩子見面培養感情的機會」所引起的關注確實遠比女性的解放這個問題小。但我想是有原因的。

一直以來，無論東方社會還是西方社會，女性所受到的壓抑都遠遠大於男性。女性被一些道德和宗教的規條「禁錮」在家中做家務，如

洗衣煮飯照顧小朋友等，男性則需要外出工作以養妻活兒。乍看這兩者的角色，好像都是被社會規範「定型」了，或者是社會長期發展的結果，誰都沒有責任。但若細心分析，情況並非如此。因爲社會的權力關係，是建立在人與人之間的交往之上，而並不局限於家庭。處理這些衝突與妥協的最高權力機構（即政府），也非只在家庭的層次。因此，正是社會制度及建制，決定了男性在社會上擁有政治權力，而女性的活動範圍則只能限於家庭之內，她們的權力亦因而只能局限於家庭之內（有時可能連這權力也沒有）。

一直以來，女性之所以在政治權力結構中被矮化，是由於既得利益者（也就是大部分的男性）努力的結果，像統治了中國幾千年的儒家思想中的「唯女子與小人難養也」的說法和《女經》等，便不斷爲男性傳遞著千古權杖。

社會規範爲男女角色定型，我們當然比較關注難於打破宿命者——女性的權益問題。而男性，只要他們自己不介意，基本上可以輕而易舉地改變自己的角色，把他們「被剝奪了的權力」——洗衫煮飯照顧孩子等「爭取」回來，因爲社會的大部分政治權力都在他們的手中。男性之所以很少主動這樣做，一來因爲他們知道操縱社會的權力，在家庭之內難以達到；二來是他們受既有社會規範影響而恥於此。可是女性要往外闖，要擺脫柴米油鹽的惡夢卻比較難，即使她們不恥於主外，以及想主動改變性別角色的分工，但礙於沒有既有的政治權力，也只能在權力中心的外圍抗爭。因此前路仍悲壯無限。◇

7. 略論女權運動

■ 李芷彤 (Jenny)

性別分「男」和「女」。但當我們一談到性別，很多時只會集中談論女性。我想這並不是偏幫女性，而是有其特別原因。綜觀很多統計，女性都是處於弱勢的。例如獨立賺錢的能力、女性位於管理階層的比例等……所以女性主義追求兩性平等，並努力幫助女性爭取應有的權益，也就不足爲奇。

早在 1789 年的法國大革命中，便已提出「人人平等」的口號。不過女性還得多等百多年，才享有基本的公民權利 (civil right)。這是因爲大部份國家都是父權社會，男性往往不願意和女性分享權力吧。

要達至平等機會，教育是非常重要的。我甚至認爲，教育是大部份問題的根源。但爲什麼教育對大部份女性，尤其是落後地區的女性，這麼遙不可及？社會的規範 (Social norms) 可能是一個重要原因。如果我們把女性的種種權利，歸納在人權的觀念之中，問題也許可以慢慢得到改善。例如在十九世紀， J.S. Mill 和他的太太 Harriet Taylor Mill 便曾經提出女性在公共層面上，應該得到自由及經濟生活上的機會 (civil liberties and economic opportunity)，引發 Taylor 提出女性外出工作，其實對女性心理以至精神上的健康的重要性，故此丈夫有責任給予他們的太太外出工作的機會。而且當大量女性進入勞動市場，也可增加勞動人口的供應。

然而這也引起很多問題。第一，女性有雙重工作。她們既要照顧家庭，又要處理工作事務。第二，不是每個家庭都有能力僱用傭人。第三，就算家中有傭人照料家務，不也是女性爲多嗎？這一套的自由女性主義(liberal feminism) 是否可取，大家可以想想。那麼我們會問，究竟在這個複雜的社會架構裏，各家各派的女性主義，最後是否都徒勞無功呢？要是只有激進的女性主義 (radical feminism)，才能爲女性爭取一些平等的待遇？

活在香港，相信各位女生都會發覺我們已比很多地方的女性好。我們要爭取的，已經屬於更高層次的權利了。所以，我反而有更大的衝動，去幫助那些第三世界中連生命也得不到保障的女性。◇

8. 怎樣的性別關係才合理？

■ 周保松

討論兩性問題時，最基本的問題也許是：怎樣的兩性關係才是合理的？自由主義會說，政府應對男性女性給予同樣的關注和尊重 (equal concern and respect)。但怎樣才是同樣的關注？這不易答。在很多領

域，我們會要求平等權利，例如機會平等，平等享有政治及社會權利等。但在另一些領域，我們或會要求差別對待，因爲兩性各有其特別的特點和需要，強要將其劃一，反而不是同等關注的表現（例如女性作爲母親，便有特別的需要）。由此可見 Charles Taylor 所說的平等的政治 (politics of equality) 和差異的政治 (Politics of Difference) 之間的關係和張力。

我自己倒深深覺得，女性在我們的社會受到很多不公平的對待。在中國，由於重男輕女，女性在家庭或社會中享有的機會和權利，完全不能和男性相比。很多女孩子都沒有接受教育的機會，年紀輕輕便要負起家庭生活的重擔。如果你有機會去珠江三角洲，看看那些女工的生活及工作條件，看看那滿街的妓女，便會明白今天的中國女性的地位，仍然非常之低。

中國人有句說話叫「出嫁從夫」，這是今天很多人仍然深信不疑的。很多女性結婚後，便不得不在經濟上、生活上、以至精神上從屬於丈夫。她們必須犧牲自己的人生理想，安心留在家裡相夫教子。對中國傳統來說，這是身爲女性的必然歸宿，也是最基本的美德。當然，很多女性會說她們喜歡這樣。但我想，也有很多女性是不想，但卻不得不如此的。

再說，所謂的喜歡，有多少是社會壓力慢慢加上去，從而潛移默化的？《紅樓夢》是我很喜歡的一部小說。《紅樓夢》中幾乎每個少女都是各有個性，教人喜歡，但最後結局都離不開一個命運：出嫁，放棄自己的個性和理想，將餘生寄託在一個不可知的男人身上，任人宰割。這顯然是個制度性的問題。

香港今天的情況當然改善了許多。但情形並不如想像中樂觀。女性的獨立自主，必須以經濟獨立爲基礎。你們教育水平比較高，將來出去工作的選擇比較多，在社會競爭上優勢較大，當然不太感受到那種壓力。但試想想香港那麼多低下階層的婦女，一方面要外出工作，一方面要照顧家庭子女，承受的壓力其實很大。

Stella那天在堂上提及的問題，我亦深有同感。現在電視上幾乎所有廣告都是纖體美容，所有廣告的女性都在賣弄自己的身體。這意味什麼呢？意味著香港很多人都認同，所謂的女性特質便是這些；意味全香港的女性都應以此爲目標，努力掙錢，然後將掙來的錢努力打扮，以此吸引異

性。女性的身分認同，被建構爲完全基於她的樣貌和身材。這不是很令人感嘆嗎？爲什麼女性便不應獨立自主，有個性，有自己的理想和追求？

而當大部份女性都以此爲目標時，很多女性是活得不自由，活得沒有自尊的。而當社會有這樣大的壓力時，其實是將女性的主體和對自我的理解，一直向下扯，而不是向上提升。當一個女孩子，所有心思都花在打扮買衣服，花在不斷和人比較和對他人評頭品足的時候，其生活質素不是變得差了嗎？不是將生活中很多其他值得追求值得欣賞的東西，慢慢放在一邊了嗎？

所以，問題的關鍵是，怎樣的兩性關係才可稱爲合理？什麼樣的家庭關係才謂美滿？怎樣才可確保女性不受各種有形無形的歧視，以及免於被宰制的境況？◇

9. 兩性關係要和諧

■ 鍾淑玲 (Stella)

或許我是女性，所以對於性別、女性主義等議題最感興趣。原因可能是從女性主義的文本，我更能了解自己作爲女性的身分以及身處的境況。

Jenny 提到「我們要爭取的，已經屬於更高層次的權利了。所以，我反而有更大的衝動，去幫助那些第三世界中連生命也得不到保障的女性。」我同意，亦感到欣慰。我想如果我不是受了教育（無論是塡鴨式或是批判式的也好），我不會懂得如何在這個家長式的制度下作出反思。

的而且確，現代女性比從前更自主。生活在現代化的香港，身邊的男同學不時都覺得女生很厲害。可笑的是，在地球的另一端，有無數的女性，因爲種種原因而被嚴重剝削和壓迫。每次看到那些落後國家的女性的遭遇，我都會很震驚和憤怒。我想一個和諧，各盡所能，互相幫助，互相尊重的關係，才是兩性完美的相處之道吧。假若「兩性戰爭」不斷打下去，男性的壓迫只會引起女性的反抗。那麼 平等、和諧的兩性關係，只會愈來愈難達到。

「很多人都認同，所謂女性的特質便是努力掙錢，然後將掙來的錢努力打扮，以此吸引異性。這意味著全香港的女性都應以此爲目標，女性的認同，似乎便完全建基於她的樣貌和身材上。」媒體其實是一個以男性爲主導的世界。我們的媒體，不斷在締造並強化一些男女角色的定型。 如果女性要公然反抗，我想女生們必定要更加自信和獨立。◇

10. 家庭

■ 周子烈 (Charles)

he does some painting
stuides literature, art and film
knows how to make soft boiled egg with aspargus on toast
reads books, from taoism to edward said

she works in morgan stanley
studies information technology and e-commerce
knows how to manage customer relationship
reads books, from Rubin to The Wealth of Nations

they have kids, jamie and carmen
they exchange role

he does some work at school
teaches Art and Liberal Education
sometimes Home Economics and Physical Education as well
writes some article about cultural policy of the city

she stays at home
invests in emerging Asia market
provides financial analysis

does some freelance

they take turn to teach the kids
cook the meal
travel together
live happily together

to achieve equality
men and women should know how to live
how to enjoy life
and study all the time

differences add colors to life

I am not talking the material level of life, but the quality of life that all of us can achieve. This lifestyle is just a matter of choice.◇

政治哲學與我

目錄

1. 政哲與人生 □ 盧浩文 (Lu)
2. 政治與命運 □ 葉家威（威）
3. 政治與追求智慧 □ 王家禮 (James)
4. 反省的人生 □ 劉琬婷 (Michelle)
5. 難忘的讀書生活 □ 盧玉貞 (Wincy)
6. 我讀政治哲學的一些經驗 □ 陳家傑（傑）
7. 生命的選擇 □ 鍾淑玲 (Stella)
8. 3070，Life □ 周子烈 (Charles)
9. 對3070的幾點建議 □ 王家禮 (James)
10. 談求學的態度 □ 王向真
11. 和應向真，兼談學習氣氛 □ 周保松
12. 最後一課 □ 陳穎慈

1. 政哲與人生

■ 盧浩文(Lu)

何時對政治產生興趣，我已不太記得。稍有印象的是讀中三時，跟朋友聊天，談到各自的夢想。當時我還很年青，不知世情險惡，對將來充滿幻想。不知爲何，天真的我竟想到去中國肅貪，成立廉政公署之類的機構。朋友年紀和我差不多，少不更事，卻也知道這是「夢想中的夢想」。他們也許很驚訝，只拋下一句「很難的」，便沒有說下去。直到現在，同學仍會談及我當年的志願。每說到此，他們總是笑我，而我總是十分尷尬。

我從小便對別人的苦難很敏感。我一直覺得，因天災橫禍，人類所受的苦已夠多，世人又何必加添其他人的苦難？這感受一直影響我的理想。高中時從報章看到很多令人類受苦的事情，翻來覆去，我認爲人類受苦的源頭是戰爭。當時，我覺得一套良好的政治制度，便能夠避免戰爭。那麼解決人類苦難的方法，不就是要找到一套完美的政治制度，規範每個國家的行爲，避免戰爭發生嗎？

今天看來，那個我當然天真得很，但當時卻認真得不得了。我還想，即使美國已實行民主，但人民仍然支持戰爭，可見民主並不是完美的制度。回顧歷史，奴隸社會被君主專制政府取代，後者亦被民主社會取代。我於是歸納出政治制度會不斷進步，他朝民主社會必然亦會被另一更好的制度取代。我的目標，便是要想出較民主更好的制度，消除人類的苦難。由於腦袋裡早有這些想法，我於是選擇了政政系。

初進大學，走入自由的天地，到處嘗試不同的活動，中學時的理想忘記不少，課業也沒有下多大功夫。一年級時，印象最深的課是〈政治學初基〉(GPA1020) 和〈政治哲學問題〉(GPA1095)。當時我給前者的「後現代迷霧」（我後來才知道那種思維，大概可稱爲後現代）弄得相當困惑，而價值由權力界定的說法，令我十分不安。記得有一次，導修課上老師說歷史只會導致紛爭，應該棄之不顧。當時我覺得不妥，便搶著爭辯。一個不懂皮毛的新生，自然搭不上嘴。

我後來亦沒有認真讀過後現代理論的東西。雖然如此，到今天我仍然覺得，即使價值真的爲人所創造，甚至與權力有相當密切的關係，這

說法只道出它如何成爲事實。我們仍然可以和應該追問，現時的價值是否應該成爲價值，有沒有令我們的生活過得更好的方式。這點與權力沒有任何關係。我們需要的是不斷反省和討論，檢討我們的價值和信念。在討論中，論點之間只有高下之分，而在論點面前人人平等，權力應該毫無影響。即使我們認爲對的判斷，現實上爲權力所阻，不爲大眾所認同，但只要我們能提出合理的理由，我們仍然可以說那是對的。舉例說，我們可以承認「殺人是錯的」這個道德觀念，是由權力構造出來的。但這只說明了它何以成爲一種道德觀念，並沒有論證它的合理性。殺人應否是錯的，我們可以用獨立於權力的道德論證去檢視。在討論殺人是否錯的時候，權力完全沾不上邊。即使有人認爲「殺人應該是錯的」的觀念預設了某種對人的看法和人權的觀念，而這正是權力決定價值的表現，我們仍可以繼續檢視這些預設本身是否合理。

我相信，即使文化有異，人作爲人，應該會分享一點點共同的性向。如果我們認爲連這一點共性也沒有，我們似乎很難活在一起，社會恐怕亦會變成霍布斯式的自然狀態。我們便彷如跟百獸生活、跟蚯蚓談道德一般荒謬。顯然我們的社會並非如此。我們亦不希望如此。

困惑以外，我讀「政治哲學問題」時，也受到不少衝擊。那時我第一次知道政治學裡有這樣一個範疇，目標是反思什麼是最合理的政治制度。當時的感覺，頗近似周老師當年首次聽陳特老師的課，驚覺課堂教授的東西，竟是自己日思夜想的。這股熱情雖然令我用心上課，但我卻沒有發狂地沉浸在書本當中。我的大學生活，和其他人一樣，都是吃喝玩樂、上莊等。現在回想，當然覺得可惜。只是當時自己仍十分幼稚，沒有好好珍惜讀書的機會，徒嘆奈何。

我想不少同學跟我一樣，都驚覺自己讀書一年，學識卻沒有甚麼進步，然後才「知恥近乎勇」。那年最高興的，是覺得認真讀書以後，所識愈來愈多。像阿威所說，知道自己所知以外，還有不少其他的可能性。其中印象最深的，是讀到 deliberative democracy 的理論，知道美國等地的民主，鼓勵大眾積極參與討論政治議題，而不是只是投票那麼簡單。這多少喚起我入大學前的記憶，重燃尋找民主制度替代品的希望。而知道更多，更令我覺得香港的議政質素實在低得不能再低，而各界追求的民主普選，原來比更好的相距百里。

二年級的第二個寶庫，是在「政治哲學」 (GPA 3070) 讀到不同政治哲學家的理論。他們所言都是對世界的深刻反省。修讀這科，不但增廣見聞，更覺得自己對生活和世事的感受，愈來愈深刻，對生命的認真和投入感也與日俱增。

尤其難忘的，是馬克思對資本主義的批判，一字一句，莫不切中當今社會。未讀過馬克思的人，恐怕沒有這種體會。自由主義和社群主義對人不同的看法，令我對人性的理解更深。左派自由主義的理論，令我深深感受到命運的羈絆，而女性主義則令我懂得自由主義對家庭內正義問題的忽視。林林總總，令我不單知道世事原來如此，還懂得應該如何。我亦明白許多問題，可以從不同的角度去審視。許多理所當然的現象，其實十分值得批判。

總之，每讀一套理論，便像翻過一重山，看見不同的風光。而分析政治哲學的風格，則幫助我釐清和追問一些已有的道德信念的基礎。從此，我不再是只爲活而活的人。我從工具理性之外，找到一大片思考的空間。我想讀過 3070 的同學，或多或少是魯迅所說的鐵籠裡已被驚醒的人。被驚醒以後，我們發現生活更多的可能性，不再走理所當然的路。我們需要指引，而政哲正能夠幫助我們去思考去尋找。這次「大學的解魅」，也許是「世界的解魅」 之後，第二個要我們自行尋找真理價值的動力所在。

我自小便喜歡尋夢，因爲它能指示我前進的方向。我需要方向，因爲我害怕沒有方向的生活。我一直想知道生活中甚麼是對，甚麼是錯。從前，我只想找到一套合理的做人方式，然後一直跟從便可。長大以後，才發覺這種想法荒謬，因爲很多問題充滿爭議，不認真思考三數年，根本無從建立自己的價值觀，更遑論找到客觀的對的東西。即使尋找的過程漫長，而且未必有盡頭，但過程本身已然可貴。而自己經過一番歷練，不但腦筋愈見暢順，思想見識也也愈見豐富，亦感人生生色不少。驀然回首，才驚覺自己因讀書而改變了不少想法。回憶初進大學的我，人生觀如何，印象已十分模糊，彷如陌生人一樣。與讀書帶來的樂趣一樣，這種經歷也彌足珍貴。

一切也許說得過於美好。我一直希望我是一個忠於理想，發奮求學的青年。但我稚氣未脫，劣根性總令得「理想歸理想，現實還現

實」。這不禁令我想起老師常引康德的一句話：「Out of timber so crooked as that from which man is made nothing entirely straight can be built.」然而面對理想與現實之鴻溝，最難過之處，並非自己的不足，而是理論處理現實問題的無力。試想，不久之後，認同馬克思對資本主義批判的同學，卻快要走進不同的商業機構，成爲被「異化」的對象，成爲延續資本主義蓬勃發展的柴薪。

政治哲學哲讓我們面對殘酷的現實，卻無力挽回。人生之無奈和不可自主，油然而生。政哲給我最深的體會，還數這樣。◇

2. 政治與命運

■ 葉家威

因緣際會，我來到了政政系。

我原一心要讀中大中文系，兩年前的預科生輔導日，除了特意出席中文系的入學講座外，其餘時間都在校園閒逛。出於偶然，我在臨走前想到崇基的學生宿舍參觀。但當時宿舍的開放時間已過去，於是我在離開途中途經謝昭杰室。那是政政系舉行入學講座的地方，而我經過時，又恰恰是其中一場講座開始的時候。在政政系同學的主動邀請下，我參加了那場講座。還是出於偶然，歐本明教授(他在我入學前剛離開中大)是那場講座的其中一位講者。

此後，我問了自己一個嚴肅的問題：中文還是政治？最後，我選擇了政治。那次講座的內容，大部分已拋諸腦後，唯對歐教授所說尚有印象。他向在場學生解釋何謂政治，他說人出於天性而要群居共處，於是就要把大家的權力集合在一起，試圖改善彼此的生活。而在這過程中將出現無數的合作和衝突，政治便由此而起。這觀點對我來說可算是當頭棒喝：政治難道不是便爲了讓我們更好的生活在一起嗎？

後來我從同學口中知道，原來不少新生，是聽了馬樹人教授的講座才被吸引入政政系。而我卻暗自稱幸，我參加的那一場是由歐教授主講，否則我可能選擇中文系了。或許正是這一個個偶然，把我送到政政系。世上本來就沒有「非如此不可」之事。

我很無知，在進大學之前根本不認識什麼是政治，只是在課本上讀過「政治是眾人之事」、「中國傳統有治道而無政道」一類似通非通的說法。然而，正因爲無知，我對政治也從沒有偏見。政治在一般人心目中非常險惡，講權謀，重機變，要求「狡黠如狐，兇狠如獅」的品格。記得開學初老師在堂上跟我們討論政客（politician）、政治家(statesman) 與政治科學家 (political scientist) 在別人心目中的形象，這使我想起一則曾經看過的笑話。有一天，醫生、建築師和政客在爭論誰職業最早出現。醫生說：「上帝以亞當的肋骨創造夏娃，這是一項偉大的外科手術。」建築師反駁說：「不！上帝在七日內創造世界，這是神奇的建築工程。」殊不知政客奸笑了幾聲，說：「你們都錯了。上帝在混亂中創造宇宙，可是混亂又是由哪些人造成的呢……」這笑話或多或少反映了人們對政治的看法。但於我而言，政治最關心的，是如何建立一套公平合理的社會制度，讓我們更好地生活在一起。所以當別人將政治看成一種統御之術時，我總感到失望。

話說回來，作爲一個政政系學生，這兩年我得到了些什麼呢？我生性慵懶，常常與許多深刻的學問擦肩而過，但我確信這兩年間，我看事物的方法經歷了一些轉變。當然，這不是什麼心路歷程的曲折或者思想發展的轉向，只是我好像留意到一些之前從未想過的問題。我發覺，政治與命運是密不可分的，因爲命運的任意性，爲政治帶來一個不可迴避的問題。我們相信人人平等，國家應給予每個人平等的尊重和關顧 (equal respect and concern) ，但命運卻使各人所處的環境變得極不平等。爲何一些人得天獨厚，其他人卻要備受困厄，承擔沉重的命運？我曾經深信，自己今天所擁有的，都是自己應得的。但現在反問自己，答案卻不再如此肯定。究竟我們生命中所面對的限制和所憑藉的條件，有多少是出於選擇，又有多少是完全任意的呢？

這絕非泛泛而談，而是我經過反省的體會。我曾經很看不起那些自暴自棄的邊緣少年，認爲自己比他們優勝得多。但認真細想，他們每個人背後都有一個故事。他們所應得的，不應只是蔑視和批判。撫心自問，我自己何嘗不是只差一步，便跟他們一樣？我生活在香港，這裡有很好的大學，學費又有政府資助。但假如我生於貧困山區，我可能只是個目不識丁的農民，我不會認識羅爾斯 (John Rawls)、諾齊克 (Robert Nozick)

或者馬克思。在那種境地，安居裹腹將是我全部的政治，掙扎求存將是我所有的哲學。難道我可以說，我應當生於香港？或者我應當比別人幸福？在這裡，我無意否定人的自由意志和道德責任，但環境對我們人生前景的影響，的而且確較我們願意承認的大。可是這些都不是非如此不可的。透過社會制度，我們可使世界變得更爲理想。引用羅爾斯的一句說話：「在一個公義的社會裡，人們願意分擔彼此的命運。」對此，我深以爲然。

政治雖非統御之術，但它總離不開權力。甫入政政，我便要學習如何分析權力的來源。和很多同學一樣，我明白到許多從前看來是非如此不可的事，原來是人爲的結果。但在不斷質疑權威的同時，人也可能會失諸偏頗。爲批判而批判，很容易使人陷於虛無主義。而無可否認，當時或現在，有些同學都會這樣想。當我們意識到權威背後的虛僞，又因世間諸惡而感到無奈時，便自然會懷疑價值判斷是否總是任意的，是否只是權威強加於人的偶然秩序。我不相信世上有任何自然而然的道德真理，亦不相信萬物皆有目的，而只相信善惡本於人心。離開了人，便再無善惡可言。但這不等於一切價值判斷都是任意的，或者其中再沒道理可言。

既然權威是人爲的，爲何不想辦法，把它們變得更爲合理？到現在，我仍然堅持一個愚蠢的信念：世界永遠有變好的可能。人既非處於霍布斯筆下的自然狀態，亦非處於上帝許諾的完美國度，道德價值於是變得必要，這亦是政治不可或缺的一環。

說了這麼多，不外乎一些個人感受，隨意而發，算不上什麼議論。但相熟的同學，當該知道我這些說話，並非爲應酬而說，而且和我對許多問題的看法相一致。

對我來說，政治最可愛的地方，在於它告訴我們世間有許多事，並非「非如此不可」的。透過反省，我們可看到其他可能性。因此，我很滿意這些日子。在這裡，我要對當時籌辦入學講座的同學表示謝意，亦要感謝本系各老師和同學對我的啓發和關顧。◇

3. 政治與追求智慧

■ 王家禮

從前，我比較現實，不太愛智慧。

還記得迎新營中的「突發事件」，我反對公民抗命，原因很簡單：這是違法的行爲，知法犯法是極爲不智的。我提出這個見解，是希望高調地結束那些抽象兼沒有意思的爭辯，把同學帶回現實世界。印象中，沒有人嘗試反駁我的論點，令我有種洋洋得意的感覺，以爲自己的說話很有見地。殊不知到這刻我才醒悟，當年只是懶惰，不願意認真思考問題，理所當然地以爲存在的便是合理的，才會拋出那個「沒甚麼值得反駁」的理由。

因爲思想簡單，修讀「政治哲學問題」(1095) 時實在不知所爲何事。那時候，我每星期都在接觸一些似懂非懂的概念，諸如權威、認受性、民主、自由、權利和公正等，以及一堆似曾相識的名字，像柏拉圖、洛克和盧梭。由於當中討論的問題，較爲深入兼脫離現實，沉悶的感覺由此而生，而早期的學習經歷也比較痛苦——要看的文章看不懂、上導修時想不到話說、考試時不知答甚麼……最後我唯有把背進腦袋的文字拷貝出來，結果成績並不理想。我當時還自嘲理科出身的我，只是不懂得如何寫文章而已。迷惑的感覺，一直持續至寫學期論文的一刻。記得我選擇了一條關於效益主義與社會公正的題目，想了很久，也不知如何下筆，最後因爲時間所限，只好天馬行空地想了一些很獨特的論點，然後盡力舉出一系列假設例子來支持我的立場。起初我也擔心文章過於「吹水」，後來周老師卻認爲我的論證技巧不俗，真有點教我喜出望外。然而，我仍未能好好掌握學習政治哲學的方法，對於那些抽象的學說，有時依然摸不著頭腦。

一年後再讀「政治哲學」(3070)，少了一點疑惑，少了一點不安，反而多了幾分期望。可能因爲選修過「公共政策與價值觀」(1090) 和「倫理學與政治學」，多讀了哲學入門的書或是想通了某些問題（簡稱開竅），我對政治哲學，甚至整門哲學學科，漸漸提起了興趣，這是何等奇妙的事。坦白說，要在一至兩星期便學懂一套政治理論，過程必然艱辛，但我依然努力消化它們。回想，3070絕不沉悶，我亦沒有視這科

爲「必修的負擔」，因爲它是最能激發起我反省自我和社會問題的衝動的一科，也是最有發問氣氛和討論空間的一科。

我一直比較關心分配公正的問題，特別是運氣、應得和產權的關係，於是我以批判的角度，重新審視羅爾斯和諾齊克的理論，並在電郵和導修報告中，提出我的疑問和批評。部分見解雖然受到周老師和其他同學的反對，但我依然感到興奮，因爲從他們的回應中，我想到更多問題。這些問題，例如運氣爲何是應得的、「應得」是否一個非黑即白的概念等，我試圖在中期論文裡作初步探討。由於不想「翻炒」太多前人已說過的話，我作了一次頗爲大膽的嘗試——以三千字的長度，回答一條政治哲學的終極問題「我們應如何一起生活？」，並設計了一個分配遊戲，以求實現自由和平等這兩種根本的政治價值。

我認爲文章寫得不好，因爲當中提出的想法還很幼嫩，很多細節亦未能清楚交代，思路有欠清晰，令得研討會當天黃昏在新亞圓形廣場作報告時，不斷受到同學「圍攻」（當然是善意的！）。這真是一次很難忘的經驗。它提醒我以後寫論文時，題目定得愈細緻和愈具針對性便愈好。可惜，學期論文的範圍依然定得頗大，是「死性不改」！（一笑）

我認爲，作爲主修政治學的學生，不應抗拒學習抽象的理論，更不應以「沒有任何實用價值」作爲逃避學習政治哲學的藉口。反而，接受思考訓練，總比學習堆砌事實來得有用，因爲懂得思考的人，才能面對人生種種的挑戰，在變幻莫測的世界中找到自己的「最佳位置」。我經常在想，抗拒政治哲學的人，未必真正抱有類似「哲學是廢物」或「讀哲學的人注定乞食」的思想，反而可能只是因爲一個字：「懶」（懶得思考）。

不要懶，齊來愛上「愛智慧」吧！[1] ◇

4. 反省的人生

■ 劉婉婷 (Michelle)

周生， 我的論文已於昨天交往學系辦公室，遲了這麼多，真的不好意思。想起來，全因我們是周生在中大的首批學生，周生也就對我們頗

1. 愛智慧者，哲學也。緣起自組成 philosophy 一字的兩個希臘詞彙 *philein* 和 *sophia* ，前者解「愛」，後者解「智慧」。

外的寬容些吧。老實說，我一向覺得學生與教授的關係是挺不公平的。教授一生不斷施教，送別一批又一批的學生，日後走在街上偶然碰到這麼一個，對於他究竟叫什麼名字，曾經是個怎樣的人，恐怕模糊得很。可是學生呢？一生也許只上過這麼一次大學，選過這麼一個課，為自己人生的大問題，曾經這麼一次在深夜裡發楞。日後在漫長的人生路上，亦會和朋友偶爾說起：「這個問題嗎，我以前曾聽教授說過……」幸而，這次周生對我們這首批學生的印象大概要深些，從而學生與教授的「不平等」關係，也就稍稍的減低。

我想上過3070的人，都不能否認，這是中大生涯裡非常特別的一次體驗。從來沒有一個教授像周生那樣朝氣勃勃地推動我去思考過，而又有這麼多同學熱烈參與討論。要知道，政治哲學本來是個令人聽而生畏的學科。政政有些學科，往往令人感覺很疏離。一星期上兩小時大課，一個學期上幾次導修，考一個試，寫一份論文，也就很快完結，感覺上虛虛的，彷彿沒抓著過什麼，轉過頭來也就忘了。

然而3070的情況卻不同。一個學期下來，我很實在地意識到，我在修一個政治哲學的課，這可能源於周生在講課上「很想告訴我們一些什麼」的態度，使 3070 變得舉足輕重起來，又或是每天習慣檢查電郵時，追看各人意念紛雜的辯論，使課堂上概念化的一切拉至日常中來，令理論變得實在。

回首兩年的大學生涯，修讀政治哲學的最大得著，就是學會時刻反省自己和身邊的一切。政治哲學要處理的問題，不僅停留於政治領域，有時更涉及人生、倫理、宗教和藝術等。舉例來說，在辯論應否實施財富再分配時，很可能需要追問至人是否有自由意志，人應否對自己的選擇負上全部責任等等。又例如討論國家有沒有權利干涉藝術發展時，藝術的定義更是不能避而不談。正因如此，政治哲學讓我有機會思考很多基本問題，從人生的目的是甚麼、甚麼才算幸福，到眼見的世界是否真實等。這些問題，看似意義不大，或是沒有明確的答案，但尋找答案的過程本身，卻充滿意義和趣味。當然，政治哲學也間接幫助我提高了表達、分析和寫作等能力。

周生曾說過，恐怕日後再難保留這份教學熱忱，我卻深切地期望這份熱忱會歷久常新。如果周生能夠體會到一個教授對學生所能作的影

響，並意識到一個好的教授，可以使一個科目變得多麼的不同。

近日中大學生報剛出版了《中大四十年》，我翻看周生當主編的《中大三十年》，看到周生在開篇中談中大理想的文章時總結說，無數人都在告訴你理想已死，在這個年代，談理想變得迂腐，談使命變得老土。不知道大學教育的理想，今天又可以剩下多少呢？◇

5. 難忘的讀書生活

■ 盧玉貞 (Wincy)

這個學期已經完結了，好懷念。坦白說3070是我這個學期讀得最開心最投入，也是學得最多的一科。我知道我並不是最「叻」的那幾位學生，實在有太多同學較我天資好，也較我勤奮（勤奮好多吧！）。但我是認真的好喜歡政治哲學這一科，也實在好欣賞周生的教學熱誠。周生令我們好好享受了整整一學期的大學生活。真的，雖然我不是很熱烈的參與討論，也沒有貢獻過甚麼，不過我真的很享受。有學習的氣氛，有討論的空間，這才像間大學。好希望周生對教學的熱情不會被制度、年月磨滅沖淡便好了。

談談課堂吧。大致上整個課的安排，都好理想（除了被安排在星期一上早堂以外 ^^），周生講解也很清楚。不過我感到有一點急，尤其是最後那幾套理論，可能大家也正被其他科逼迫吧。中期試後，大家明顯地有一點應接不暇，好多同學都沒有時間讀文章。即使看過，可能也是走馬看花，一知半解。因此最後幾套理論，大家掌握得有點困難。如果可以的話，我寧願少學一兩套理論，但有充足的時間去了解和討論。

討論期中論文的研討會，很有意思，雖然大家沒有熱烈地支持期終論文再搞一次，但我想其實同學是享受的，只不過大家不知道屆時是否有充足時間預備而已。

最後也要再次多謝周生給予我們一個好充實，好難忘的學期。◇

6. 我讀政治哲學的一些經驗

■ 陳家傑（傑）

真沒想過，以我這樣平庸的哲學材料，周老師會邀請我在《對話

錄》中抒發自己的一些感受。

上星期是中七放榜的日子。還記得兩年前，我也曾經歷過這樣的人生「大考驗」，結果幸運地入了我的「首選」——「4848」。我選讀政政系，或多或少是由於從前參加問答比賽而培養出對時事的興趣，以及天生「愛串嘴」的個性吧。因此，初入政政系，政治哲學在我的腦子裡根本沒有「位置」。

一年級第一星期上的「政治哲學問題」(GPA1095)，是我上的第一科主修課，周老師在課中介紹了一系列概念：平等、自由、民主等等。它們對我來說，是一大堆抽象的東西，與自己的興趣沒有太大關係。在缺乏努力下，我的成績並不理想。

一年後，因為 3070 是必修，我要再次面對「政治哲學」。一開始，我對它嚴重缺乏信心。但上完第一堂後，我反而決定要「俾心機」讀好這一科。原因很簡單，我開始對政治哲學產生興趣。

我發覺自己以前誤解了不少哲學家的理論，例如馬克思、羅爾斯、諾齊克等。而在課堂與導修中，我發覺他們的思想非常實在深邃。在準備諾齊克 (Nozick) 的導修報告時，我與「拍檔」花了四個學期中最多的精力來準備。結果我們對報告都感到非常滿意。

寫3070論文的過程，是我最辛苦，但亦最具挑戰性的體驗。從不斷轉換題目，到向周老師電郵徵詢意見，到整合書本、同學意見和自己的思想，以至最後寫出論文，我真的獲益良多。我試過在宿舍中因想通了某些問題而手舞足蹈，也試過因為「鑽牛角尖」而苦惱萬分。在我的求學過程中，這是非常少見的。

成績是其次，自己的努力得到老師及同學的認同，才是最重要的。這一種「做學問」的感覺真的非常美好！

與同學在導修中的討論，也是政政系課堂中最刺激的東西。在 GPA3070 中，大家分享的不只是學術觀點，更重要的是自己的價值取向。因此，我真的很感謝導修中的每位同學。網上討論，對我來說也是十分「新奇」的東西，我從來沒想過大家的反應，會如此熱烈及精彩。因此，每天晚上的電子郵箱總是滿滿的，要花上好一段時間才可看一整遍。

經過兩年的學習，我認為要掌握「政治哲學」，首先必須擁有極清晰的邏輯思考。對我來說，因為我資質平庸，短短的三、四版的文章，

甚至是同學的一小段意見，可能也要用上個多小時才能明白。因此，足夠睡眠對我是必須的。（這可能與周老師及部份同學的習慣極不相同！）

其次是能將自己「置身其中」。我們不可盲目地以一己主觀的喜惡，對某個理論作出批判（一年級的我就是犯這個毛病）。如果你不了解馬克斯的思想，不將自己代入他的世界裡，而只是以現實的所謂共產主義國家的經驗去作分析判斷，這樣的批判往往似是而非。簡單來說，就是不可純粹以「常理」去思考哲學問題。

最後就是「比較」。我認爲世界上沒有「所向無敵」的理論，那個較好？那個較差？這並沒有一套放諸四海而皆準的標準，因爲不同社會、不同時代的標準也會不同。因此，要理解「政治哲學」與現實世界的關係，便應集思廣益，找出不同理論的共通點及相異點，然後作出比較分析。因此，在我兩篇論文中，「比較」佔了一個相當的部份。

其實，能夠以這篇文章，和大家分享自己這兩年的一些學習心得，是一件十分值得的事。這一篇文章可作爲我修讀 GPA3070 的「終結」，但同時亦是我往後學習的起點。◇

7. 生命的選擇

■ 鍾淑玲 (Stella)

我想「政治哲學」是我大學生涯中最難忘的一科，原因有二。一，我最怕寫論文；二，我最怕思考複雜的問題。3070 正中了我的兩個要害。3070 是我讀得很吃力的一科。坦白說，我做 3070 論文時，有時會因爲太迷惘而不斷咒罵那些偉大的哲學家，咒罵他們幹麼要把一句說話，用複雜十倍的方式寫出來，幹麼我要被他苦惱的問題所纏繞（以上一切，我的前好同房李寶意同學可以作證）。有時我又會埋怨，爲何上天不賦予我讀政哲的天份。（所以從分數的角度，我會十分支持 Rawls 那一套）種種跡象看來，我應該很討厭3070才對，因爲它令我生不如死！但是如今我願意爲 3070 寫一篇後感，卻證明我對它「又愛又恨」吧！

難忘的不止如此。還記得一年級上「政治哲學問題」(1095)、「價值與公共政策」(1090) 時大家都很被動，到了 3070 時，大家彷彿上了火箭似的，上課、導修時都討論相當熱烈，而且十分成熟，討論的熱潮亦帶進電郵中。有不少晚上，深夜三時仍收到周生和好幾位同學的電

郵。（誰說政政系的學生「頹」？不如就把所有電郵轉寄給他，讓他看看我們的厲害！！）我在電郵討論中不算踴躍，但每次回應時，都要把思路整理一番才傳給大家，這過程有助改善我的表達能力，由此可知平日我的談話夾雜了不少「廢話」。另外，從同學們的電郵中，亦可見到大家的思辯能力相當強，並且關懷社會關懷世界，認真對待生命。

雖然我對政哲沒有太大的天份，但是它卻讓我學會了一點——我們的世界存在著許多選擇，許多東西不是理所當然的。上學期走馬看花地「學會」了幾位哲學家的中心思想，周生亦不斷強調每人都有他的人生觀 (conception of the good)。有時候我會問自己，我的人生觀是甚麼？我對將來又有甚麼期望？因為要上班的關係，我要走出課室，面對那陌生的商業社會。我有時覺得前途是多麼的單調：畢業後找份好工作、掙錢、供養父母、結婚、生仔、掙更多的錢、退休……政政系鼓勵學生關懷社會，我又可以為社會做點甚麼呢？

或許未來真的會很單調，或許我將來只會是一個家庭主婦。但是我想我學會了在繁忙的生活中停下來，想想甚麼是人生觀。記得周星馳在<<少林足球>>中的一句對白：「做人，如果無夢想，咁同做一條咸魚有咩野分別呀？」 試想想，這一句對白絕不「無厘頭」。或者我應該學習那些哲學家，為自己定下一個更高的理想 (aiming higher)。◇

8. 3070, Life

■ 周子烈 (Charles)

It is often very difficult to start writing an essay. It is also very hard to think of a catchy heading. It is even more difficult to make my essay look systematic. If you ask what I have learnt from 3070, I learnt the way to express my thinking, at least better a bit.

But this is only the improvement in writing technique and logical thinking. The real value of the course is far behind that. Instead of writing common expression like ‘broadening my view’ or ‘extending my capability in understanding the world’, I wish to share some small stories which are related to what I have learnt from the course

1978, Fung

I went out with friends to Neway on Saturday. We sat in a big room. They offered us buffet K. We ate the food and plates left on the tables then. They were in a mess, very dirty. Then a man came in and said, 'let me tidy up the places for you.' The tables then became clean. We ordered food again and ate. The same process repeated for several times. That's it. And that day my friend's birthday. The man, who cleaned the table for us, brought a birthday cake into our room. We sang the birthday song, we ate the cake. We had spent a wonderful time in singing K, celebrating birthday. It is cool, isn't it? We paid about 100 dollars and got 4 hours of happiness. It is around $25/ hour for a staff in Neway. Therefore the man earnred 100 dollars for 4 working hours as well. His surname is Fung, number 1978.

2004, Barcelona

Barcelona is having a big event - Forum Barcelona. It is the most fantastic event I joined ever. Just quoted from the official information, Forum Barcelona is a new and creative space for reflection and experimentation in relation to the main cultural and social conflicts that humanity is faced with at the outset of the 21st century.

We can just simply call it UTOPIA. We paid 100 Euro and get as much as we want. We had breakfast, lunch and dinner. There wee plenty of workshops, discussion, exhibitions in the site. In the afternoon we could enjoy some street performance, have a talk to understand more on world trade, conflicts, wars, cultures, and even warriors of Xian. Then we spent the night in concerts, Flamingo dance and hip hop.

The most valuable thing of the event is called 141 Questions (http://www.barcelona2004.org/eng/eventos/141%20preguntas/

portada.cfm). ‘Every afternoon, the Forum offers visitors the chance to meet and discuss with an internationally recognized personality. ’ We went to some of them, discussing on Israeli Walls, cultural difference, Afghanistan women, and North Ireland youth. Ok. That’s it. We had great time in Barcelona. We discussed, listened, and understood more. And we had wonderful time in Barcelona. We danced, ate some good Spanish food, and saw some exhibitions. The Forum was so successful in bringing happiness and deep reflection on the current world development. This is what happening now in Barcelona.

100 + 100, Life

So that’s basically my August. I spent 100 HKD and 100 EURO and obtained two wonderful moments. To quote an Afghanistan woman which spoke in Barcelona, ‘1 Euro probably means nothing to you (the audience), but 1 Euro could provide education for an Afghanistan or Pakistan kid for a month.’ This is the thing what we have discussed for the whole semester in 3070.

What should we do to provide better life for people?

How can we narrow down the income gap?

Should we get some money from Bill Gates to help the people in Sudan?

Why are some people so rich (or poor)?

What makes me sit in the karaoke room but not Fung?

How can we enjoy our time in Barcelona while people suffer in Palestine, Iraq and Afghanistan? (and we even ‘discuss’ their problems in a place close to Utopia)

I am not a hypocrite. I do enjoy my life. I am not trying to be sympathetic or pretending to be sincere to ask these questions. I am not qualified to answer these questions. I know I am not able to answer them. This is life. I don’t know where I come from and when

I will leave the world. I don't know why I was born in Hong Kong. There are just too many to think, too many to explore...I know nothing.

The most valuable thing I learnt from 3070, university, classmates and family is that I know how lucky I am. I can live happily, pursue my dreams, eat food, write some stuff, and use computer. I just hope, before I die, I can do something for the people in need and live our lives together.

No one deserves for anything, we are sharing the Earth and life altogether.

life is beautiful, if
there are
more
Paris, Barcelona, Hong Kong, Stockholm, London...
less
famine, war, hunger, conflicts, diseases...◇

9. 對 3070 的幾點意見

■ 王家禮 (James)

我想我對 3070 這科有很多意見，不論有沒有建設性，也希望在此說說。

(1) 課程安排：

這科要研討的是「理論」，最適合的課程安排，當然是逐一介紹它們，而周生設計的流程已非常不錯，能包含當中最重要的內容，例如自由平等主義（羅爾斯）與右派自由主義（諾齊克）之間的爭論，很是精彩。

然而，我認爲在計劃課程內容時，可考慮把重心放在效益主義、自由平等主義、右派自由主義和馬克斯主義，並減少或刪去其餘的內容。這個建議基於以下考慮：在有限的時間內（14 星期）學懂七套理論，

實在有點吃力。如果逼著在每一至兩個星期便要完成一套理論，不論教授與學習，都只能蜻蜓點水，最終可能會有「吃不消」的負面感覺。以下是一些具體建議：

(1.1) 效益主義 **(Utilitarianism)** -- 2 節：

不知為何，無論是一年級的 1095 或今年的 3070 ，同學對效益主義的興趣一般最大，可能因為比較「生活化」和「數理化」（或漏洞重重！），所以我建議保留在課程開首教授，以激發起同學對政治哲學及其討論交流的興趣。講課為期 2 節。

(1.2) 自由平等主義 **(Liberal Egalitarianism) -- 3** 節：

同時亦不知為何，同學對羅爾斯這個人總是存有一定的偏見（這個觀察可能只是我的偏見！）。其中可能的原因，是他的理論相當複雜，尤其是理論的證成部分（反思均衡那部分更甚），而同學亦普遍不太喜歡羅爾斯的偏激觀點：「天賦才能的分配不是我應得的，而我以這些才能賺回來的金錢也是不應得的。」

另一個較為疑惑的原因，是我從部分同學那裡聽到的：「周生一直只『愛』羅爾斯一個，但 我偏偏不明白他有甚麼地方值得被人一心一意去『愛』……我就是『不愛』羅爾斯。」說白點，他們本來對這位哲學家的印象已不太好，因為周生很重視他的觀點，因而令他們更憎恨這個人。這明顯是偏見，需要加以澄清，讓同學明白，不論是否羅爾斯觀點的支持者，他的理論依然值得被『愛』。正如諾齊克也說：「所有討論政治哲學的學者必須在羅氏的框架內工作，否則便必須解釋原因。」這個觀念必須加以強調。

基於以上考慮，講課為期 3 節。

(1.3) 右派自由主義 **(Libertarianism)** -- 3 節

又來一個「不知為何」，同學傾向對諾齊克的觀點抱有欣賞的態度（縱使不同意），因為他那套簡單而非常合符道德直覺的理論，十分吸引 (appealing)。建議維持 2 節課介紹諾齊克。

同時，亦可考慮加一節討論海耶克的觀點，也可深入探討「自由與右派自由主義」 (Liberty and Libertarianism)，為時 1 節。

(1.4) 馬克斯主義 **(Marxism) --** 3 節：

介紹當代資本主義和社會主義之爭，相當重要，建議維持爲 3 節。

(1.5) 社群主義 **(Communitarianism)** 及文化多元主義 **(Multiculturalism)** -- 2.5 節。

(1.6) 總結：從自由到平等 **(From Liberty to Equality)** -- 0.5 節：

這是個比較創新的提議。因爲在其他哲學科中，教授曾討論斯特巴(James Sterba)的觀點，並推介我們閱讀他的文章。他的觀點最吸引的地方，是可以在一個極端自由主義同意的前提下（對自由的重視），推論出一個財富再分配的結論。

我認爲他的理論很値得花些時間討論，因爲他能提出一個另類觀點去舒緩政治光譜上左派（重視平等）與右派（重視自由）的張力。此外，正如他強調，政治哲學的討論不必是一場零和遊戲，不是你死便是我亡，而應以更平和的方式討論，盡量兼顧不同的價値(values)，是謂 a peaceful way of doing philosophy（可參考：James Sterba, *Justice For Here and Now*）。相信這很適合作爲課程結語（因爲你說過：the ultimate question of political philosophy is concerned with how we should live together.）。

至於女性主義、國際正義、以至後現代主義等，可考慮減省。

(2) 課程要求

整體而言，課程要求非常合理，不太多亦不太少。但仍有點建議：

(2.1) 導修表現的比重可維持於 20%，其中 10% 爲報告表現，10% 爲討論參與。

(2.2) 中期評核方法可稍作靈活安排。據我所知，有部分同學不太喜歡寫論文，因爲其所花的時間很多，而且要應付其他科目的期中考試而言，

負擔實在較重。因此，我建議讓同學自由在學期初選擇 (1) 寫作中期論文或 (2) 應考中期試。中期論文的要求可維持不變，即2500字，自擬題目，但死線則會訂於中期考試之後數天。而中期考試的形式可與去年的 1095 和 3070相似，限時 1.5 小時，回答一至兩條問題。雖然我明白，中期考試對提升學習效果並不理想，但我想這是最佳的折衷方法，讓部份同學不會因爲要寫作兩份艱深的論文而討厭政治哲學。

有見及此，其比重也可作靈活安排（如果可以的話）：選擇寫論文的，其比重可爲 40%；選擇考試的，其比重可爲30%。這樣的安排，是要「補償」寫論文所付出的「額外」心力和時間。而選擇考試者，其餘下的10% 則自動撥至終期論文那處，以增加他們一心一意寫一份優質論文的「誘因」。

(2.3) 終期論文的比重分別爲 40%（選寫中期論文者）及 50%（選考中期試者），要求則不變。

(3) 導修形式

現在的導修形式很好，而在周生的帶領下，亦非常充實有趣。 但坦白說，對一群每學期修讀 18 至 20 學分的本科學生來說，每次導修前要看完所有指定文章，並將之消化理解，某程度上是有點困難。而且這些論文並非顯淺易懂，有時要看數次才能理解。因此，要完成閱讀，必須要有充分的時間和耐性（最重要的！）。同學不看文章便上導修（坦白說，我也試過）的問題，不易解決，因爲這關係到整個大學學制的安排。

(4) 電郵討論

這個意念很好，很創新，充分善用高科技帶給我們的方便。你的回應十分認真和詳盡，而整體的討論氣氛亦很好。

但利用電郵討論 3070 亦曾被同學投訴，原因是：每次打開收件箱，便山泥傾瀉。這處有兩個解決方法：(1)把電郵傳至每位同學在

CUHK 的電子郵箱，即 sxxxxxx@mailserv.cuhk.edu.hk ，因它們通常設定於 Outlook Express 收取，不像雅虎 (Yahoo) 等電郵那樣只得很有限的儲存空間（按：六月起，該網站提供的儲存空間已提升至 100MB，相信以上問題已不如以往般嚴重）而且會與舊電郵堆積起來，導致「爆箱」；(2) 在 WebCT 中開設討論區，相信有心的同學自然會走去看看，無心的同學再給直接地傳送更多電郵也依然會繼續不看。

以上各項建議、意見和批評，如有不實的，望能指出。如有不對的，望能包涵原諒。◇

10. 談求學的態度

■ 王向真

我以下想分享一下我對1095 (Issues of Political Philosophy) 的想法。但我首先想說一說幾天前回北京的經歷。

由於我知道這個暑假，自己將沒什麼時間留在北京，我因此在四月底五月初兩門考試的間隙中回了家。在這短短七天中，我用了一天去北大，半天去清華，主要是見我的高中同學，然後再用了半天回了我的高中母校。兩天時間匆匆而過，但通過自己管中窺豹式的觀察，以及和同學的對話，令我觸動很大。在此，我想以一個中大學生的身分，藉著接觸兩種不同校園文化的機會，談談自己那怕是片面粗淺的感受。

首先，最令我震驚的，是北大的學習氣氛。去北大那天晚上，我在一個好朋友的宿舍裏「當蛇」， 和她聊天到凌晨一點，她的舍友（四人一間的學生公寓）才陸續從宿舍自習室（每層有一間）回來睡覺。 第二天一早，六點半左右，宿舍中鬧表的鈴聲依次響起。我也隨朋友一起起床去圖書館的自習室（六點半開）。我們離開宿舍時，看到有一些同學在走廊中讀英語。

朋友習慣每天從六點半到七點半，先在圖書館自習室讀一小時書，再去吃早飯，然後八點上課。八點鐘我送走了她， 一個人在圖書館裏轉，已經有不少人在自習了，而這還是大陸的大學剛剛考完期中試的時候。朋友宿舍的書架上，專業書並不是很多，大部分是諸如周國平的散文，王小波的雜文，和老舍的《四世同堂》的小說之類的「閒書」。

「我每天都要抽一個小時左右讀這些「閒書」，朋友笑著對我說。「你還記得我們在高中時常說的話嗎？人一日不讀書（這裏指閒書）便食之無味；三日不讀書便面目可憎。」

當然我這位朋友，是屬於「學習型」的學生，也有很多其他同學積極投身於課外活動。也許我看到的只是一個部分，而我所接觸到的這些人，不能代表所有的北大學生。但我確實感覺到，北大有種很強的學習氛圍。且我個人認爲，大學應該仍是以讀書爲首業的地方，正如 Mill 所認爲的 “The pleasures which go with the exercise of intellectual capacities are higher and better than sensuous pleasures.”

其次是同學間談話的話題。我是讀政政的，但他們好像比我還要「政政」許多。那天中午他們請我吃飯，在飯桌上，似乎不論從哪個話題入手，最後總是會說到一些諸如學術腐敗，貧富分化等嚴肅的問題。我當時想，也許因爲這班北大的同學，都是學文科的吧。但當我到清華和一些讀理科的同學吃飯時，一個男生劈頭就問我關於香港政改，七一遊行，和人大釋法等問題。當我把中大學生會出的寫著「民主之路」，「還政於民」，「普選之路」的紙牌和「下臺」撲克送給他們做禮物時，他們很高興，並非常感興趣。

第二天下午離開清華後，我回到了我的高中，和老師一直聊到夜晚。之後，我一個人爬上四中的科技樓頂樓，望著對面燈火通明的教學樓。樓中的學弟學妹們，正在埋頭用功，安安靜靜地在自習。我突然有種強烈的「不見去年人，月與燈依舊」的感慨。

我以上所說的，絕不是在誇耀大陸學生的優點，而是想描述一下彼此的不同。我們香港的學生，當然也有與眾不同的長處和優點，例如我們的思路和視野。我想這在一定程度上，得益於我們的外部條件。例如教學中與英美相似的學制，靈活先進的教材，導修課，與教授的良好關係等。而大陸的大學上課均爲lecture，且多爲幾十人的大課，有的甚至多達一二百人。蜷縮在這樣的課堂中，太安全了，很少有說話的機會，也不易與教授接觸，甚至在下課後也很難。（因爲許多教授在校外都有自己的活動以賺外快）就此而言，我們的外因，遠遠勝於大陸學生，但我們有沒有很好的利用它呢？且我們的內因，不計能力等綜合素質，單從刻苦程度和讀書的多少來說，我們又與他們差多遠呢？

人們通過自己力量很難改變外因，只能改善內因，所以在整體評估來說，也應該勝於大陸學生。但從另一方面說，內因是主要矛盾，外因是次要矛盾，外因通過內因起作用。大陸學生較爲勤奮嚴謹的學習態度，可以使他們充分有效的利用有限的資源，不斷地充實提高自己。這樣來想，最後的結果又會是怎樣？

最後，反思一下1095吧。如果我們都能在課前看文章，對要教的內容有一定的瞭解和思考，課上積極思考，敢於說出自己的見解；課後再看tutorial的文章，參與討論；還可以和同學老師在網上討論。——如果大家真能這樣做的話，該會有多大的收穫！其實並不怕結果事與願違，關鍵是反思一下爲什麼。就我們學生來說，無非是做好三件事：多讀書，多思考，多講話。（不論講什麼，只要多講就應該是很大的進步了！）

而對於周生的講課，我有如下意見。

1.讀英文書本身就很慢，加上讀的又是一些頗爲有深度的東西，大多時候要逐字逐句地研究，才能大概明瞭作者想表達的意思。所以我想是否可以把必讀文章的難度略微降低（大概爲 introduction 的程度，其實我認爲這學期的兩本 introduction 的書就很好）而難一些卻很重要的文章，可列爲 “highly recommended” 。

2.我很希望對一個概念的發展史有更清晰的瞭解。我心目中的「概念的發展史」，應包括一個概念形成的時間及背景，該概念的衍變，以及衍變過程對國家世界的影響等等。(套用「八股文」可以是：背景，起因，發展，影響，評價）然後可以在 tutorial 上再專門就一位學者或學派的思想進行討論。

3.對於本課的評核方法，我認爲作爲一門入門的基礎課，確實需要用考試來迫使我們背一些東西，從而考察我們是否知道某家學說是由哪位學者提出的等。另，我建議期中用考試的形式，而期末則可以保留論文，讓我們在一學期學過的題目中任選。

4.是否可以在課程評估中加入 participation 的部分。這種 participation 可以是彈性而多樣的，可由講師和 tutor 商議決定。可包括上課發言，導修發言及網上討論等。而且不應只看發言次數，還應比較發言質量，尤其是課下的討論，因爲有的同學的確很忙。

以上僅屬個人的一些感受，其實我相信這門課的設計和教授，一

定比我們想像的複雜得多，周生選擇這樣教也一定有自己的道理吧。另，這門課是我大一一年中讀過的最深最難的一門課，但也是感受最多收穫最多的課。周生的認真與付出，大家有目共睹，謝謝您了！◇

11. 回應向真，兼談學習氣氛

■ 周保松

我很多謝向真如此用心的將她的可貴的經歷和感受，與和我們分享。我想向真如此用心寫下這段文字，不只是給我看，也是給所有同學看吧。向真是在說出她的願望，希望大家都能一起在這樣好的環境中，多讀書，多思考，多說話。只有這樣，一個好的氣氛才能慢慢形成，大家才可以一起進步。這種體會，如果大家問問3070的師兄師姐，或者看看他們在網上的討論，便會明白。很多同學和我說：「二年級的同學很厲害啊，好像什麼都懂。」我想這實在沒有什麼捷徑，只有如向真所說，用多些時間多讀多思考才成。世間那有如此便宜的事，「符符碌碌」便能明白那些大思想家窮一生智力寫出來的東西。

我知道很多同學上導修時都未讀文章便上課，以致導修的討論不太好。也有好幾位平時用功的同學，好幾次向我反映，要我嚴格些，希望我用些不同方式「迫」同學看文。如果大家記得，我在堂上不知就此說過多少次。但如果大家仍然不看，也實在無可奈何。但大家不要以爲，自己不看是自己的事。因爲一個好討論，是需要大家齊齊參與的。如果每次都只得一兩個人讀過文章，討論的確很難展開。

我教了1095兩年，在內容和課程安排上，兩年來作了很大改動。但很多地方我仍然不滿意。我教1095的目標，是能夠將基本政治哲學問題和政治思想史結合在一起，希望既能令你們對歷史上最重要的哲學家的思想有一基本認識，同時亦能透過對問題的分析（自由平等權威民主等），增強你們哲學思考的能力，並能和當下香港社會面對的問題扣聯起來（從而不會覺得所讀的過於遙遠）。但這兩個目標之間是有張力的，不容易做得好。向真的意見很好，我暑假會好好準備一下，希望下年可以教得再好一點。

但有兩個問題，我想解釋一下。一是選讀文章的難度問題。其實

每一課題，我都準備了兩組讀物，一組是原典 (original text, e.g.Plato, Hobbes, Locke, Rousseau, Berlin)，一組是其他人對他們思想的詮釋和介紹 (Hampton, Swift, Wolff, etc)。然後，在課程大綱上，我介紹了更多的相關文獻。

爲什麼要讀原典呢？因爲讀原典，是令你們能直接深入地了解一個思想家的最好的方式。不同人對同一個思想家，可以有很 不同的詮釋。如果你先讀一些二手文獻（甚或只讀二手文獻），便會先入爲主，而且很多時會像霧裡看花，根本難以和該思想家直接交流。我以前吃過這些苦頭，實在不想你們重行舊路。當然，讀原典是不易的，尤其你們從前未試過這樣的經驗，會更加吃力。所以，在每堂的筆記上，我均引用了大量原文，目的便是要幫助你們容易一點進入。較爲可惜的是，你們實在太少問問題。我其實期望你們讀完文章後，在網上或課上提出問題，從而我可以作進一步解釋。

第二點是寫論文的問題。我在第一年時曾試過叫學生考試，但結果並不令人滿意。我堅持寫論文，是和政哲的性質有關。（其實用考試的方式，我輕鬆得多。因爲改論文需要付出的時間，較改試卷多出十倍不止。）你們都知道，政哲最重視的，是我們對不同價值理念進行系統的批判性審察。我要求你們自己定題目，然後找資料，然後用心的將你的論證，透過論文嚴謹的表達出來，因爲這樣對你的思考，是最有幫助的。你們應記得，我說過我希望你們不要視寫論文只爲一種評核，而該視它爲一難得的學術訓練，一種難忘的思考之旅。如果你真正投入寫論文，應該可以體會我所說。如果你未曾投入過，只是匆匆寫就，那你其實錯過了一個難得的機會。

當然，考試或會迫你們記得多些東西。但如果你所記的東西，並沒有經過真正的深思熟慮，只是爲了考試而記，那麼無論你記得多少，亦不表示你的思考有何進步。當然，我這裡有一個預設，就是你們讀書的目的，已不再是爲了考試。我假設平時每講完一課，你自己會去找書看，會找人討論。我課上所說，只是起點而非終點，剩下的路，行多行少，踏深踏淺，那要看每個人的投入了。◇

12. 最後一課

■ 陳穎慈

我是一個主修新聞系的三年級同學。老實說，對於沒有什麼根底的我來說，這科實在很難明白。在我未明白什麼是「自由」之前，便已經轉到討論民主，然後還有正義、平等、權利……

討論這些根本的問題，原來比我想像中難得多。平時認爲一定是這樣的事情，討論過後，發覺卻並非如此，真的很有趣。而且我知道，這些問題會一直留在我生命中，而我還會一直尋求答案。

今天，是我學生生涯中的最後一課了。心中很不捨，也覺得很難得。在最後一個學期，遇到周生這樣好的老師，除了課堂上的講解，還花那麼多時間在網上和我們討論。大學三年，又有多少個老師好像你這樣盡力？慚愧的是我並不是一個十分勤力的學生。但是，我十分感謝你，在這個學期，也是我最後一個學期，開始接觸這些人生的問題，也開始明白這些問題的重要性。

在堂上聽到你說起，和一個朋友討論問題至凌晨，我覺得很羨慕，因爲我明白要了解這些問題，一點也不易，朋友的交流便變得很 重要。透過討論，大家都有增長，可惜身邊就是沒有這些朋友。有時很想討論，可是當你一開口，朋友都沒有興趣。「平等？不用想的，這個世界不會有平等。」每每聽到這些，總是心裡難過。

周生，你令我明白，有些事情現實如此，不代表應該如此。這個想法，至少令我相信，世界上不公義的事情，還是可以改變的。謝謝你。

許多三年級的學生，像我一樣，就要進入社會了。說實在的，心裡怕，因爲未來充滿未知數。有時我在想，我會成爲一個怎樣的人呢？二十歲時的堅持，在進入社會之後，又是否可以站得住腳？對不公義的事情，我是否還會覺得生氣？

這個學期，除了政治哲學的分享，你還會和我們討論人生的大問題，實在獲益良多。離開校園之際，想想，這是多麼奢侈的事情！◇

卷二

甚麼是政治哲學

目錄

1. 我爲何不唸政治哲學 I □ 黃兆強（小強）
2. 爲何該唸政治哲學：回應小強I □ 周保松
3. 我爲何不唸政治哲學 II □ 黃兆強
4. 政哲思考的目的 □ 盧弦 (Monica)
5. 爲何該唸政治哲學：回應小強 II □ 周保松
6. 理性討論，何罪之有？ □ 王家禮 (James)
7. 政治哲學與政治現實 □ 馬達武
8. 我爲何不唸政治哲學 III □黃兆強
9. 爲何該唸政治哲學：回應小強 III □ 周保松
10. 觀念的力量 □ 周保松
11. 令觀念成爲力量的條件 □ 盧浩文 (Lu)
12. 觀念的危與機 □ 朱明心 (Laura)
13. 人離不開觀念而活 □ 周保松
14. 世界解咒與價值主觀主義 □ 周保松
15. 論現代性的特點 □ 周保松

1. 我爲何不諗政治哲學 I

■ 黃兆強（小強）

首先，我不會蠢得去否定政治哲學的價值，因爲它的確有些價值。其次，我亦不反對其他人把心神和精力浪費在這一方面，畢竟每個人有選擇的能力及相信自己選擇的權利。但事實是我不選擇政治哲學。

我並不打算在此去說服任何人。我只想談一下自己的所見所感。不過在開始之前，我倒有個疑問。從第一年開始，中大的政政系就要求主修生修畢兩科與政治哲學有關之科目才能畢業。這一點如果從制度上看，是極不尋常的。因爲在只有五科的必修科中，公共行政佔一科、政治學初基佔一科，與政治科學有關的研究方法亦只有一科，唯獨政哲可以分配得較其他學科多一倍的時間，原因究竟是甚麼？其背後的理念是甚麼？有沒有人曾經嘗試考證？

本來這個決定也沒有甚麼問題，只是在現時諸多研究政治的方法中，用哲學思考的方法，顯然有它很大的不足。記得周老師在 GPA1095（政治哲學問題）第一課時，提出「讀政治哲學，是要研究這個世界應該是怎樣」〈大意如此〉。但是經過我一年多的觀察，卻發覺這個世界有太多的「應該」，彷彿每個人都有自己一套主觀的「應該的世界」。這個「應該」很大程度建基於個人的文化背景、經歷、家庭朋友、當時的風氣及個人思考等等。而因爲世界上並無兩個完全相同的人，所以我意識到這種「應該」，其實有無限的可能性。

以上所說並不是什麼大問題，因爲這只是個事實的陳述。可是，政治哲學並不滿足停留在此層面，於是問題便出現了。我們須知道，種種外在的因素，會令得我們即使對著同一事物，在情感上也會有不同的認知。但是偏偏有些從事政哲的人，並不滿足於了解他人的認知，還想要改變他人的認知，並令別人接受自己的認知。他們會提出質疑，並用上最原始的「對、錯」的二元對立的方法，否定對方的認知。

要否定對方的情感，便先要建立一個平台。我們暫且將這個平台稱爲「理性溝通」。在理性之下，每個人單獨存在的情感都會先被否定，也就是「我覺得⋯⋯」並不能作爲最終的答案。因此，我們要在情感的外層，加上一種特有的元素，將它緊緊包住，才可以使情感認知繼續

「存在」在這個平台上。這層「元素」，我們稱爲「理由」。當兩個人的情感認知要進行名爲「理性說服」的接觸時，就得先理解對方的那層「理由保護層」。我將這個過程稱爲「了解、溝通」，而當了解完畢後，就會進行最暴力的那種名叫「批判」的剝殼行爲，務求用理性平台下的唯一武器——「理由」，讓對方的情感暴露於空氣之中，最後變成自己一部份。這個過程完成就後，就會出現「某人被說服」的結果。

當然「溝通」時那個「對手」並不會乖乖就範，他亦會替你剝殼，試圖用「理由」把你說服 / 制服。如果雙方勢均力敵，就會變成互相剝殼，只剩下大家對該事物的情感認知。所以，有人曾經說過人類之間的紛爭，99% 源自對「名詞」的不同理解。話說回來，「批判」過後可能會出以下兩種結果：1〉大家退回去重新替自己找尋一個更硬的殼，然後改日再戰。2〉直接攻擊對方的情感，也就是所謂的「人身攻擊」。當然這會演變成「口角之後，繼而動武」，用最原始的暴力解決。這個情況亦會出現在某一方的甲殼被毀，但情感上又不許他「投降」時，便會直接辱罵對方，也就是廣東話所說的「反面」。無論如何，最後就只會是「任何人說服不了任何人」(Nobody convinces anybody)。

以上便是我所觀察到的政治哲學的思考方法，其背後的邏輯，實與現時很受小學生歡迎的激鬥戰車、怪獸咭等沒多大分別。到頭來大家只是原地站立，既不能說服對方，自己在失卻理由時又不肯放棄，浪費時間。的而且確，玩玩戰車和怪獸咭來消磨時間，並無不妥。最大問題卻在於，這群人想在現實政治之中找到一個合符眾人的客觀的「共通點」！誠然，寫文章描述自己的理想世界，就如用畫筆在白紙上勾畫出一個天堂一樣，是值得尊敬的。可是這個「理想」的、應該的「現實」，與我們身處的現實，又有多大關係？

思考政哲的人，最喜歡說他們是「客觀的」，而不是我剛才所說的那樣。但是他們又知否，這個「客觀」，永遠及不上自然科學的「客觀」。當科學一出現，他們的「客觀」就「應該」退讓下來。因爲這些人思考的問題，全都是一些不能被「客觀」驗證的價值問題。這類問題，不論在那個情景中，都不會有「客觀」的答案，只有「信與不

信」。而他們所說的「客觀性」，只不過是「眾人的幻覺」，並不如自然科學的絕對，更無法用實驗的方式驗證，甚至過不了「重覆測試」這一關。可笑的是這種「一千個主觀變成客觀」的論述，永遠追不上科學的客觀，但是思考政哲的人，卻想把這種「客觀」等同於自然科學中的「客觀」。因爲他們從來都不肯承認，價值的「高低」，其實只是喜歡食橙還是蘋果的「個人喜好」問題，並無絕對答案。反而他們愛把價值問題，類比成「地球是否圓？」這類可以驗證的事。

思考政哲的人亦有另一種說法，簡單點說，就是「人同此心，心同此理」，也就是人有共同的喜惡與道德標準。難道這些不值得討論嗎？但要知道，有個人喜惡與有相同價值標準根本是兩回事，不能混爲一談。他們會說甚麼「所有人都討厭不公義」，又或是反駁：「你不是也有一套標準？」，但是他們又知否每個人對不公義的定義都有不同，這個根本不能和「水、太陽」等客觀名詞作類比。每個人都會討厭某一些東西，除非你用循環論證的方式，把「不公義」定義爲「令人討厭的東西」，否則在這個「一百人便有一百種不公義」的社會討論眾人認同的「公義」，是無意義的，因爲最後發現全人類的唯一共通點，就是有「討厭」這種感覺，至於對象是甚麼則沒固定。沒錯！每個人每日都無法避免做價值判斷，但是「有自己一套標準」是一回事，「硬要全世界承認有一套標準(自己的標準)」，則是另一回事。我會承認自己有喜惡，但我不會說全世界的人的喜惡均如我一樣。

思考政哲的人，常常試圖「討論」出所謂的客觀的價值。可是如果有一個大型統計，證明世上只有那幾個學者相信這種價值時，這幾個人會怎樣做？他們會承認自己的不足嗎？他們會想一下別人爲甚麼不照自己的標準而活，然後改變自己嗎？不會，他們只會責怪大眾無知，然後不停建構一大堆「理由」來試圖說服其他人。由於他們根本沒辦法完全改變人的情感認知，所以那些理由最後只能說服自己而已。〈情況就如勸一個基督徒放棄信主，或勸一個民族主義者不要愛國〉。政哲的根基如果是「普世價值」〈即是「人多」〉的話，那麼最弔詭的，則是當大眾不站到他們那一邊時，他們仍然肯定自己所信的才是不變的真理。

至於在建立一個制度或一套理論時，聰明的政哲人，總會用上大量的循環論證，務求不被駁倒。例如，「在正義的社會條件下，我的正

義理論會得到充份的實踐」。當他的理論被實踐但變成災難時，他又可以從容地說，因爲社會條件未夠「正義」，但甚麼才是「正義的社會條件」呢？他說「就是我的正義理論得到充份實踐」時……所以只要一直有人信下去，他們幾乎是永不會錯的。

當看通了政哲這種虛妄本質時，我便放棄了用那種「理性」的方式，去理解我所身處的世界。最後我想再次強調，我不反對其他人繼續以這種方式去理解世界。他們還可以繼續製造一些理由，說服自己玩下去。但是我希望他們在決定玩下去之前，能看出這個遊戲的虛妄。◇

2. 爲何該諗政治哲學：回應小強 I

■ 周保松

小強的「我爲何不唸政治哲學？」，是一篇用心兼具野心之作，提出了對政治哲學一些根本的質疑，認爲政哲的探索，不僅不能得出任何客觀的一致的答案，而且其所用的方法是霸道及暴力的。因此，這個遊戲不値得玩下去。小強顯然對這個問題有過深入的思考，而提出的觀點更觸及我們對知識、對證成 (justification)、對權力關係等等的理解。爲尊重小強，我本應對每點細加分析及回應，只是太忙，只能長話短說，希望其他同學也加入討論。

小強所稱的政哲方法，是「理性溝通」，即在討論問題時，每個人均提出不同理由 (reasons)，然後嘗試說服他人接受自己的觀點。我們先不談理由的內容是什麼，以及那些理由是否具普遍性 (universality)，我們只討論理性溝通這形式本身有沒有問題。如果理性溝通，便是大家各自提出理由，用合乎邏輯的方式說服別人，那有什麼問題？我不太明白小強的不滿何在。因爲小強自己的文章本身，便是在說道理，並提出種種理由，希望說服別人政哲是不値得「玩」的。況且，理性溝通似乎不是政哲專有的方法。有什麼學科，不需要理性溝通呢？每一學科，不都是提出理由，支持某種觀點理論的真確嗎？所以，如果說「說理」這活動本身不可接受，似乎難以令人信服。

我想小強有以下幾重憂慮。第一，理性溝通不是沒有代價的，因爲它犧牲了人的情感。但理性和情感，必然有衝突嗎？人自然有自己的情

感和喜好，但人也會講道理。我們在處理需要講道理的問題的時候，接受講道理的規則，不是很正常嗎？畢竟，我們生活中有很多地方，是需要透過說理來解決彼此的爭議的。第二，小強認爲理性溝通，最後必會導致批判，而批判的本質是暴力的，因此不好。但什麼是暴力呢？暴力一般是指在違反一個人的意願下，透過種種方法，強迫一方接受另一方的觀點或命令。但理性溝通的精神，不正是要反對暴力嗎？在討論中，一個人被另一個人說服，是服膺於對方所提出的理由，而不是對方的權力。在討論時，我們是平等的。再者，這似乎也不是政哲的專利。在任何學科的討論中（包括科學），不都是一方（理論／學派）提出理由說服另一方嗎？想深一層，我們之所以要溝通，往往是因爲我們有歧見。如果彼此在自由平等的情況下，盡自己能力提出好的理由去說服別人不是好辦法，有什麼更好的選擇呢？在現實世界中，剩下的往往便是暴力，又或各種各樣的欺騙誤導和宰制。如果我們不相信透過溝通和批判，可以有助我們加深對問題的了解，不相信溝通有達成共識的可能，不相信批判可以改善我們的認知，我們還剩下什麼？

　　小強然後提出他的第二組反對的理由，便是政哲要處理的問題本身，即價值問題，令得任何透過理性溝通達成共識的機會都不可能。價值的性質，只是不同人的不同喜好而已。所以，小強說：「我經過一年多觀察，就只發覺這個世界有太多的「應該」，彷彿每個人都有自己一套的、主觀的『應該世界』。這個『應該』很大程度上乃建基於這個人的文化背景、經歷、家庭朋友、當時的風氣、個人思考等因素，而因爲世界上並無兩個完全相同的人，所以我意識到這種『應該』，有無限的可能性。」然後又說：「思考政哲的人最喜歡說他們是『客觀的』，而不是我剛才所說的那樣。但是他們又知否這個『客觀』，永遠及不上自然科學的『客觀』。當科學一出現，他們的『客觀』其實就『應該』退讓下來。因爲這些人思考的問題，全都是一些不能被『客觀』驗證的價值問題。」

　　小強的觀點很清楚，即價值問題不可能有客觀答案，它總是因人因社會而異，因此我們必須接受價值相對主義或主觀主義。而政哲卻要追求客觀普遍性的人人認同的價值或原則，這種追求不僅必然沒有結果，而且相當不寬容和獨斷，因爲它不接受多元的事實。這問題很重要，但也很複雜。我只作簡單回應。

第一，小強所說，也許誇大了社會中多元的程度。任何一個社群之所以成爲社群，很大程度上是因爲它是一個價值共同體，社群中的成員，或多或少接受了一套相當穩定的倫理系統。他們雖然有很多分歧，但卻同時使用同一套的道德語言，並對社會很多根本的問題，有相當程度的共識。如果社群分殊到每個人都有一套自己的價值觀，彼此之間難有共識，那麼這個社群早就解體了。即使從全球視野來看，國與國之間也接受了不同的國際規範，不正說明了彼此之間也可以達成共識？所以，小強看到了社會多元的一面，卻似乎忽略了同一的一面。 Rawls 說，政治哲學的目的，便是找尋一套最能解釋我們深思熟慮 (considered judgments) 的正義原則來規範社會，亦是這層意思。再者，即使我們接受小強的觀點，也不代表政哲的思考有什麼問題，因爲政哲本身並沒有要求一定要尋求一套普遍性的價值標準。事實上，很多當代哲學家都承認文化多元的事實，甚至接受一種文化相對主義的立場。

第二，即使在政哲討論中，存在著各種不同意見，但小強卻不能「先驗地」斷言，共識是不可能達到的。人們之所以樂意參與討論，正正是因爲他們相信，透過說理，可以找到更好的更合理的社會安排。如果從一開始，大家便不相信這個可能性，那討論的目的何在？討論的價值又何在？事實上，政哲的很多討論，都是透過說理辯論，逐步消除一些錯誤的論證，並形成共識。即使問題不能解決，最少也可以減低誤解，加深了解對方的觀點，從而更清楚一己所持立場的合理性何在。

第三，小強之所以覺得政哲不夠客觀，是用自然科學的標準來作參照。但小強也承認，自然科學和政哲關心的對象的性質是不同的。前者是自然世界，後者是價值世界。既然兩個世界不同，運用前者的標準去否定後者，似乎犯了範疇錯置的謬誤。更重要的是，自然科學的方法或結論，並不能解決價值的爭議。對於什麼是正義的社會制度，什麼是美好的人生，科學不能提供答案。

因此，我們有必要面對以下事實：我們活在一個規範性的世界之中，我們的行動由各種信仰和價值推動，我們每天都在作價值判斷，而人與人之間的交往則充滿衝突，我們必須思考大家可以如何活在一起，如何活得更好。如果我們不是透過認真細心的思考，審察各種理由，並提出各種對人性及價值的理解，接受別人的挑戰，可以有更好的方法嗎？如果我

們放棄這種願意理性溝通的精神，我們是步向更大的自由和解放，還是面對更多的愚昧和宰制？

不錯，在思考的過程中，沒有人能夠保證最後會得出一個人人認同的答案，又或者有某種程序，可以解決所有的價值爭議。沒有一個哲學家能夠做到這一點。有人類存在的一天，價值的爭議便會繼續。但這不表示哲學探索沒有意義沒有價值。正正是思想史上一個又一個的理論，幫助我們認識自身，了解歷史，知道人的限制和高貴，明白什麼價值值得珍惜和爭取，什麼制度應該被拋棄。我們然後在這些基礎上，再作進一步的探索，豐富我們的學術傳統，令得批判精神可以繼續存在，並進一步改善社會。試想想，如果沒有 Plato, Aristotle, Locke, Kant, Rousseau, Marx, Mill等等思想家，我們會用目前的價值語言和價值框架，去理解我們的政治世界嗎？香港人會視「自由民主法治，尊重個人，重視公平公義」等爲香港的核心價值嗎？我們每個人，都是通過種種觀念看世界。沒有所謂自然的本真的世界。我們通過觀念和價值，賦予世界及生命意義。這些觀念，不是自有永有的。它是人類文明中，人們一步步對人自身和世界進行反省和創造累積而成。嚴格來說，哲學思考的價值，重點不在於它解決了多少現實問題，也不在於它得到多少人的認同，而在於透過不斷的理性反省，它拓展了人類的精神視野和可能性，提昇了人的境界。

最後，讓我引 Rawls 一段說話作結：

> In every civilization there should be people thinking about these questions. It's not just that this kind of inquiry is good in itself. But a society in which nobody thinks seriously about questions of metaphysics and epistemology, moral and political philosophy, is really lacking as a society. Part of being civilized is being aware of these questions and the possible answers to them. They affect how you see your place in the world, and part of what philosophy does if it is done well is to make reasonable answers to these questions accessible to thoughtful people

generally, and so available as part of culture. It's the same thing as art and music-if you're a good composer, or if you're a good painter, you contribute to people's understanding.

所以，我們應該讀政治哲學！◇

3. 我為何不唸政治哲學 II

■ 黃兆強

首先，我發現周老師那近三千字的「長話短說」，點出了不少值得細味的問題。為尊重周生，我本應每點細加分析，但是因為太忙，只能粗略回應。

周老師提到「小強自己的文章本身，其實便是在說道理，嘗試提出種種理由，希望說服別人政哲是不值得玩的。」但我要指出，我那篇文章由此至終都強調不是要說服任何人。由標題開始，我便已指出全文只想表達出「我」作為主體，解釋為何不〈選擇〉唸政治哲學的原因，並談一下自己所見所感所想。而且在開首時，我亦道出本文並不否定政哲的價值，而我亦「不反對其他人把心神和精力浪費在這一方面，畢竟每個人有選擇的能力及相信自己選擇的權利。但事實是我不選擇政治哲學。」文章的結尾，亦說明「我不反對其他人繼續以這種方式去理解世界。他們還可以繼續製造一些理由去說服自己玩下去，但是希望他們在決定玩下去之前，能看出這個遊戲的虛妄。」

誠然，如周老師所說，每個學科都講求「理性溝通」，即科學家都會提出論據之類非感情的東西〈理由只是其中之一〉，然後作為平台去進行「溝通」的遊戲。可是，並不是所有學科都在處理人的價值「問題」〈這個「問題」究竟是否個「問題」容後再談〉。因此，科學家除了用連串的「理由」或理論去說服對方，還會提出實證。可悲的是，現在的政哲除了「理性溝通」之外，根本便再無其他「板斧」去處理價值問題。換句話說，現在的政哲這條路徑，我根本看不到出路。我不反對那些對這條路仍抱有希望的人繼續走下去，但我只想講出我所看到的一點皮毛。僅此而已。

周老師說：「但理性和情感，必然有衝突嗎？人自然有自己的情感和喜好，但人也會講道理。我們在處理需要講道理的問題的時候，接受講道理的規則，不是很正常嗎？」但是價值問題的核心本身，就是感情認知的不同，但政哲卻要先驗地否定了我們的感情，然後要求我們講道理，用「理性」去解決問題。所以就會產生「暴力」。〈這個詞語我全篇文章都沒有使用，但我覺得周老師用上這個詞語，已經非常扼要地總結了我大半篇文章要講的東西。〉對，就是暴力！我要針對的，便是當理性溝通本身變成一種「暴力」的問題。

「暴力」的定義，如周老師所說，是指「在違反一個人的意願之下，強迫他人接受某種觀點或行爲」，這個未必要是真刀真槍、見血見紅的「暴力」，當中的「工具」可以是無形的理性壓力。我質疑的，是很多時候人們甚至不會「服膺於對方所提出的理由」，因爲情感只會因著自己而改變，而不能被別人強迫改變。

周老師說「在討論時，我們都是平等的」，但問題出在甚麼叫「平等」。是結果平等？起點平等？在第三者眼中的平等？還是其他？我與周老師進行理性討論時，又是否平等呢？周老師學貫中西、博覽群書、文思敏捷，而小強呢？如果小強只是個目不識丁的小農民，在第三者的眼中他的情感〈或私人利益之類〉就會先被否定，然後在面對一個實力懸殊的對手時，就只有「被說服」或是抓狂。(正如周老師可以指出我犯了「範疇錯置的謬誤」，但一個未能掌握遊戲規則的人，則不能使用這類「理由」。)

論平等，我們可以得出交陣雙方在戰場上都是平等的（因爲大家均有機會戰死）。但是除此以外，實力的比重(即對所謂理性、邏輯的掌握等） 之類都沒有被重視。我之所以提出這點，是因爲曾經有同學指出，他情感上不能同意某教授的觀點，覺得上課時被灌輸，但又因對方太強，自己沒有把握駁斥時，感到迷失。(注意：這已不是地位的問題，而是當理性變成其中一種權力時，出現的「情感反擊」)

現實生活中，我們面對很多除理性以外的暴力，但如果「理性」也是一種暴力的時候，有甚麼可以令得理性從眾多暴力之中脫穎而出，被「規範化」作爲處理問題的平台呢？周老師提出反問：「如果我們不相信透過溝通和批判，可以有助我們加深對問題的了解，不相信溝通有達成共

識的可能，不相信批判可以改善我們的認知，我們還剩下什麼？」如果這個變成一個問題，將是每個有志讀政哲的人值得思索的問題。

至於文章的第二個議題，也就是「價値主觀主義」的問題。周老師說 ：「任何一個社群之所以成爲社群，很大程度上是因爲它是一個價値共同體，社群中的成員，或多或少接受了一套相當穩定的倫理系統。他們雖然有很多分歧，但卻同時使用同一套的道德語言，並對社會很多根本的問題，有相當程度的共識。」但是，如果從多元的觀點看，就會看到維繫一個社群的基礎，很大程度不是甚麼共同價值，而是周老師在前文中極爲反對的「權力」、「制度」、「欺騙」等。所以在新建的開明國家，才會強調自由「多元」，而相對封閉的國家，則依賴甚麼「共同價値觀」等。此亦是爲甚麼不論在香港還是國際上，「共識」之外永遠都有例外，但此乃後話。

我最想說的，是可能我有些地方是「先驗的」，但並不是全部的先驗，因爲我見過不少例子都是各走各路〈除非這個就是所謂的「更合理安排」？〉。就好像看到南極的冰山一天一天融化，我很難相信世界不需面對一個大災難。對達成共識，我是相當悲觀。我不否定溝通的功用，是「可以減低誤解，加深了解對方的觀點，從而更清楚自己所持立場的合理性何在」。可是在現實中解決問題的，並不是純然的溝通，而是更重要的自我的開放和改變，而這些都不是理性的範疇。因此，對於溝通後的結果，我並不抱有太大的期望。

當然，我覺得核心的問題，是政哲的目的究竟是甚麼？如果爲了達到共識，那麼悲觀的我會認爲真正的、透過和平討論而得到「共識」(這裡指的是思想上的共識，而不只是行動上、執行上所得出來的妥協這回事，出現在群體之中只能算是個偶然。但是如果政哲的目的，只是「認識自己」，如周老師所說：「幫助我們認識自身，了解歷史，知道人的限制和高貴」，那麼政哲與現實世界中的「政治」，就彷彿是兩碼子事。所以，周老師說的「進一步豐富自己的學術及人文傳統，令得批判精神可以繼續存在」，其實與最後所說的「從而進一步改善我們的社會」並無太大關連。因爲前者說的是「繼續存在」，但後者則是帶「改變」意味的「改善社會」。如果兩者真的可以被串連，那麼兩者之間就少了些東西。至於那是甚麼，應該輪到那些選擇政哲的人來回答。

第三，周老師對政治問題的焦點，往往只放在價值問題上。而對於解決價值的問題，亦認爲只有通過「認真細心的思考，審察各種理由，提出各種對人性及價值的理解，並接受別人的挑戰，隨時準備修正自己的觀點」去解決。所以周老師在文章之中不停反問：「如果不用政哲的方法，可以用什麼方法呢？」、「可以有更好的方法嗎？」、「如果我們放棄了這些方法、這種精神，我們有更好的選擇嗎？」因爲在他眼中，除了政哲的方法之外，就只剩下「愚昧和宰制」。所以他問：「我們是步向更大的自由和解放，還是面對更多的愚昧和宰制？」事實上，當政哲的思考方式變成一種排他性極強的東西時，會把很多的「可能性」從我們的生命中刪除。所以會不會我們現在的政哲出了問題？處身現今的社會，人與人的「一元論」束縛已經被解除，人變得愈來愈「個人化」，共識愈見渺茫，世界只充斥著各種論述。理想與現實變得割裂，道德變成形而上的東西。現世只有利益，如果說兩者會有結合之時，相信就只有用道德去作旗幟求取利益時。

政治哲學，你是否可以做得更多？又或者，你是否行錯了路？

附：我理想中的政哲

在上個聖誕假後，我想了一個問題，但很久很久仍未得到答案。這就是「爲甚麼近代的諸般理論學說，都遠遠及不上我們祖先所留下來的呢？」

閱畢周老師的文章，我的問題開始有些眉目。或者我要針對的，是現在那種對政哲的研究方法及對政哲問題的態度。周老師問：「如果沒有Plato, Aristotle, Locke, Kant, Rousseau, Marx, Mill等思想家，我們會用目前的價值語言和價值框架，去理解我們的生活和政治世界嗎？香港人會視『自由民主法治，尊重個人，重視公平公義』等爲香港的核心價值嗎？」似乎是漫不經心的一問，卻道出了現在政哲的問題所在。因爲我們都只在Plato, Locke, Kant, Marx等人的框架下理解世界，都在「理性」、「道德」的角度去思考問題。爲甚麼現代的政哲學者，都著重在「解決問題」、研究別人的理論框架，但就無人提出自己的一套理解世界的方式？結果甚至政哲要「借」一些外來的理論來充塞。究竟出了甚麼問題？

政治的問題，並不純然是價值的問題。而就算是價值的問題，亦不只能純然用理性解決。以前 Plato，Marx 並不怕提出自己的「偏見」，除了可能因爲他們是「第一個」外，另一個原因，可能是他們沒有「理性」的包袱。他們把文章寫得如詩歌一樣，毫不掩飾自己那份激情。他們的文章，用今日的邏輯來看，可能錯漏百出。但在他們的年代，卻打動無數人。原來他們不是用理性邏輯去「說服」人，而是把自己的感情寫出來「打動」別人。他們不介意說出他們那個「有問題」的世界，去打動那些仍未有理想世界的人，教其他人跟隨他們的理想去建構世界。可是現在呢？讀了這麼多文章，會不會我們應該學的，只是他們的那份激情，除此之外根本沒有其他？

如果你問我，政哲如果不是理性溝通可以怎樣？以上便是我粗淺的想法。◇

4. 政哲思考的目的：回應小強

■ 盧弦 (Monica)

讀了小強與周生的文章對話，我想稍作回應，因爲對於小強的某些說法，我不敢苟同。

首先，小強說他不是要說服人，也不是要否定政哲的價值，但他在文章各處，卻明示或暗示政哲是浪費時間、死路一條的，然後用「個人意見」去堵塞之後的回應和辯駁。而他文章的字裡行間，也明白的說「希望他們在決定玩下去之前，能看出這個遊戲的虛妄。」這樣的表述，不就等於說，如果同意了他的說法卻仍研讀政哲的人，便是自欺欺人嗎？情況就如甲公開說乙是呆子，然後說這只是他的個人意見，接著悠閒地叫乙不必臉紅脖子粗地替自己解釋一樣。我認爲這才是一種文字的暴力。

其次，小強說除了理性溝通，政哲再無其他板斧去處理問題。這個質疑有點奇怪。各個學科有各自處理問題的方法和手段。這情況就像問「除了實驗，還有其他方法可處理科學問題嗎?」一樣使人摸不著頭腦。如果相信科學的方法可以解決所有範疇的問題，那就太迷信科學的力量了。

再者，小強質疑自己與周生的討論基礎是否平等。我覺得小強這裡有一點詭辯。他只強調自己不像周生一樣了解遊戲規則，但卻始終沒有回應政哲與科學是否具有不同性質，以致不能混爲一談的問題。我作爲一個小小學生，也不會說什麼「範疇錯置的謬誤」，但我清楚明白，能說服人的不是這些哲學術語，而是提出的理由是否合理。周生常說，「在討論時我們是平等的」。我想大概意思是指，每個人都可說出自己意見，而且這些意見會得到別人重視。試想，如果我們來自相同的背景、階層，有相同經驗、學歷，我們的意見會有多大分別？相反，正因爲我們種種的不同，我們的溝通才可使我們彼此理解，溝通才更有意義。我們雖然有千差萬別，但我們總不能跳出我們是人的框框，總會有一點點相同的特性。縱使人是獨立個體，但我們總不會以爲我們一點點交集的地方都沒有吧！

各人要生活在一起，但我們又不相信我們可彼此溝通、互相協調，那我們要如何和平相處？ 如果溝通從來沒有成功過，我想人類大概會因各樣的誤會糾紛而互相殘殺滅絕了。雖然世界上仍存在很多紛爭暴力，我卻認爲人類在溝通理解方面，仍要多加努力。當然，還有人性中那一點少少利己的劣根性。但人性的善惡，從來便不是非此即彼的。而政哲的理念，便是要我們以善制惡。

至於理想是否與現實割裂，我承認政哲的理念是很理想，但理想的概念是不能缺少的。我常常想，就正因爲我們心中存在著對理想的追求，才使我們得以規範自己，避免愈加墮落。正如我知道要實現大同世界，必然困難重重，甚至渺茫得近乎空談，但這並不阻礙我們以此爲目標。即使終其一生也不能實現，至少我們的世界可愈趨向善。可惜的，正是有的人自私自利以致各懷鬼胎，有的人不相信團結可改變世界，有的人心灰意冷以致袖手旁觀，政哲因此被擺上神檯，遭到「閒時上根清香，忙時拋諸腦後」的待遇。但是否這些價值的思考，就一無是處、無關現實？試想這個比喻：現實上每個人幾乎都不可能沒撒過謊，但是難道父母教導小孩不要說謊，就是與現實脫節？

還有，我認爲政哲能打動人的地方，不單在於它的激情，還需要有內容。單有前者而缺乏後者，是不能經得起時間考驗的。正如希特勒可以憑他的激昂演說打動當時的德國人，但當激情一過，經過時間洗禮而剩

下來的，才是最值得我們思考的。而對於為什麼我們不可撇開前人的經驗，發展出一套新的看待世界的方式這問題，我想兩者不會矛盾。在我們思考如何看待世界之前，為何不可看看前人理解世界的方式? 正如一個舞蹈員不是要先學會基本舞步、打穩根基，然後才發展出一套新的舞蹈嗎? 可能小強會說這樣我們就擺脫不了前人的影響，思想會受局限。但我們在思索世界時，怎可拋開歷史，難道前人的想法不是世界的一部分嗎?

寫這篇文章，是想表達自己內心一點真誠的感受。我是一個喜歡表達自己想法的人，我覺得在眾多課程之中，政哲給我的空間最大。有時與老師討論時會啞口無言，但我會細心思索，再提出問題，我認為這不是權力不相稱的結果，因為我還可以再提出問題。

最後，我想問的是，以權力的角度看待一切，懷疑一切，是否更抹殺了其他的可能性？◇

5. 為何該唸政治哲學：回應小強 II

■ 周保松

很高興讀到小強的回應。小強提出的問題，實在很值得思考。我以下再談談我的想法，希望可以回應小強的一些批評，同時令討論深入下去。

先談談我的一些基本看法。什麼是政治哲學？或者說，政治哲學以關心什麼問題為主？對我來說，政治哲學最基本的關懷，是對政治生活中存在的規範性問題 (normative problems)，作出分析反省。這些問題包括政治制度、權力的正當運用、個人應有的權利與義務、個人與社會的關係，以至國際關係等。它探索什麼是公正的社會制度，什麼是理想的政治組織。用我常常喜歡說的，它關心 how should we live together 的問題。Henry Sidgwick 在其名著 *The Methods of Ethics* 一書的開篇，曾這樣定義政治哲學：

> By using the word “individual” I provisionally distinguish the study of Ethics from that of Politics, which seeks to determine the proper constitutions and

> the right public conduct of governed societies: both Ethics and Politics being, in my view, distinguished from positive sciences by having as their special and primary object to determine what ought to be, and not to ascertain what merely is, has been, or will be. (p.1)

值得留意的是， Sidgwick 基本上視 Ethics & Political Philosophy 爲相同性質的學科，只是前者關心個人的行爲，後者則關心集體性的問題。（嚴格點說，他說的是 politics ，而非 political philosophy ，即政治的本質便是關心規範性問題。今天很多political scientists當然不願意接受這種對政治學的理解了。）

下一個問題是：爲什麼政治哲學重要呢？小強在他的兩封電郵中，似乎沒有真正感受到這個問題的重要性。所以，他似乎覺得政哲是可有可無的，因爲這個遊戲本身是虛妄的，甚至是浪費時間的。當然，個人是否從事某種學科的思考，完全是個人的選擇。但政哲本身關注的問題，卻絕非可有可無。我在上次回應中，引了 Rawls 的話來說明這點。我甚至覺得可以再強一點。我們之所以離不開政哲，是因爲我們無時無刻都活在政治之中，而我們作爲懂得價值思考和理性反省的動物，必然會追問種種政治關係的合理性。沒有這兩個條件，政哲也許不會存在。但這兩個條件，卻是人類基本的生存狀態。因此，從古至今，東方西方，都各自發展出不同的政哲傳統。

政治秩序是人爲的秩序，這些秩序從我們一出生開始，便根本地影響我們的生活。它界定我們的權利和義務，決定我們應得什麼不應得什麼，規定我們該做什麼不該做什麼。對過去及當下的政治秩序作出反省批判，然後提出更合理更公正的安排，是我們必須面對的問題。就此而言，政哲不只存在於學院之中，更存在於我們的公共生活當中。每天的公共辯論，絕大部份都是關於價值的爭論。（稍爲看看香港最近一年的政治爭論，例如民主法治自由權利的重要性，社會福利的多寡，愛國主義的定義等，其實都是和政哲密切相關的問題。）

所以，在上次回應中，我提出以下問題：「我們活在一個規範性的世界之中，我們的行動由各種信仰和價值推動，我們每天都在作價值判

斷，而人與人之間的交往則充滿衝突，我們必須思考大家可以如何活在一起，如何活得更好。」因此，如果小強說政哲本身關注的問題沒有重要性，那是很難理解的（以什麼方式去回答這些問題，那是另一回事。我們對於這些問題，當然可以有不同的答案）。我一直以來，總是希望政政同學可以有這種政治的迫切感和實在感。我們活在政治當中，而如果我們一旦在乎自己活得怎樣，一旦嘗試開始反省當下的社會觀念和制度，我們便已踏入政哲的門檻。

我猜想，小強並不反對我上面的說法。小強在「我理想中的政哲」中所說，其實點明了他不是反對政哲本身，而是反對現代某種從事政哲的方式。換言之，他只是覺得我們應該用另一種更合理更理想的方式去思考政哲的問題。小強的不滿在那裡呢？如我在第一封回應中指出，主要有兩點：政哲過於強調理性溝通；政哲要處理的問題，不可能有唯一客觀的答案。小強的第二次回應，基本上只是重覆這兩點。既然如此，我以下再作一些補充。

先談小強第一點的回應。小強說：「我那篇文章由此至終都強調不是要說服任何人，由標題開始就已經指出全文只想表達出『我』作爲主體，解釋爲何不〈選擇〉唸政治哲學的原因，談一下自己所見所感所想。」小強這裡是回應我所說的「因爲小強自己的文章本身，其實便是在說道理，嘗試提出種種理由，希望說服別人政哲是不值得玩的。」我在提問時，其實有留意到小強所強調的「我」作爲主體。但問題不在這裡。Monica 的回應，其實已將這問題說得很清楚。她說：「小強說他不是要說服人，並不是要否定政哲的價值，但在他文章的各處卻明示或暗示政哲是浪費時間、死路一條，然後用『個人意見』去堵塞之後的回應和辯駁，但他文章的字裡行間卻明白地說『希望他們在決定玩下去之前，能看出這個遊戲的虛妄。』」

問題不在於小強是否會自相矛盾，而在於他似乎誤解了「理由」(reason)的性質，而這點卻是值得細想的。讓我詳加說明。小強的論證大抵如下：

1. 政哲思考的方式是暴力和不可取的；其追求的目標是不可能達到的。

2. (1)不是個人主觀情感或喜好的表達，而是有充分的理由支持。

3. 結論：花時間在政哲思考，浪費一個人的心神和精力，沒有什麼價值，因爲其本質是虛妄的。

小強然後加上：

4. 縱然(3)成立，每個人依然有選擇的權利，因此他不會強迫別人服從他的觀點。

但問題並不在於是否加上(4)。設想我是個一年級新生，正和小強面對面的討論該否選修政治哲學，而我想選修的原因，是因爲我想多學一些知識。再假設小強將他反對政哲的理由告訴我，然後我被他說服。在這種情況下，如果我仍然堅持選修（我有這樣的權利），那我其實是非理性的 (irrational)。我選擇了做一些不是真正對我好的事。所以，(4)是否存在並不是關鍵，因爲你提出的「理由」本身是規範性的。如果這些理由成立，它便有某種約束力。就此而言，小強提出他的理由時，他是假定這些理由具有客觀性，是能夠被他的對話者所能理解及接受的。

再加一個問題。如果小強相信「每個人有選擇的能力及相信自己選擇的權利」，那豈不正正在提出一個普遍性的政治原則？如果我們 追問，爲什麼每個人都應該有這樣的權利？那麼小強便必須進一步提出理由去支持他的立場。

去到第二點。小強說「我想指出的，亦是理性溝通本身就是一種「暴力」。『暴力』的定義，如周老師所說是指『暴力一般是指在違反一個人的意願下，透過種種方法，強迫一方接受另一方的觀點或命令』……我質疑的是有很多時候，人們甚至不會『服膺於對方所提出的理由』，因爲情感只會因著自己而改變，而不能被別人強自改變。」 如我在第一次回應中所說，「理性溝通」是個相當空泛的概念，幾乎任何學科，都不會否認需要理性溝通──如果它指的是提出理由去說服別人。但小強的回應，卻令我十分困惑。如果按我給「暴力」下的定義，怎麼會說理性溝通是一種暴力呢？如果是這樣，我當下提出種種理由去回應小強的觀點，也是一種「暴力」？誠然，我的回應可能令小強感受到無形的壓力，但這種壓力，是來自理由本身，而不是來於我這個人強迫你做某些不願意做的事。而假如你最後被我的理由說服，那便是你經過獨立的理

性反省的結果，這不正正體現了你是一個自由自主的人，而不是受到他人的壓迫嗎？

小強說「情感只會因著自己而改變，而不能被別人強迫改變」，我不太能把握這句說話的意思。在理性溝通中，如果你被對方的理由說服，你自然會改變對某件事的看法。當然，你情感上是否願意接受，是另一回事。例如有人會說，我理性上接受同性戀不應受到歧視，但情感上卻很難接受。這當然有可能。但在這種情況下，合理的做法，似乎是該人逐漸改變他的態度。但這似乎和暴力或權力關係沒有什麼關係。小強又說：「事實上，當政哲的思考方式變成一種排他性極強的東西時，會把很多的『可能性』從我們的生命中刪除。」我不太明白，所謂的「事實上」的事實是什麼呢？所排除的可能性，又是什麼呢？

誠然，在日常溝通或學術討論中，常常會有各種各樣的權力關係存在，例如老師/學生之間也可能存在著不對等的關係，從而令得討論被扭曲，又或某一方被壓迫。但這和政哲本身的思考方式似乎沒有什麼關係，因爲沒有一個哲學家會接受這樣的溝通。

現在去到第三點。我說「在討論時，我們都是平等的」。小強質疑我所說的平等過於形式。我所說的平等，是說在討論時，不會因爲一個人的身分背景性別等而影響他提出的觀點及其被接受的機會。一個理想的哲學討論，唯一應該考慮的，是理由本身的說服力。我們希望尋求更真確更合理的論證。至於理由本身是否成立，和由誰提出沒有必然關係（當然，在現實中往往並非如此）。在學術探索上，我們追求的，似乎不是要人人在能力及學養上都劃一平等。這既不可能也不必要。

去到第四點。小強有以下質疑：「如果政哲的目的只是『認識自己』，如周老師所講：『幫助我們認識自身，了解歷史，知道人的限制和高貴』，那麼政哲與現實世界中的『政治』，就彷彿是兩碼子的事。所以，周老師說的『進一步豐富自己的學術及人文傳統，令得批判精神可以繼續存在』，其實與最後所講的『從而進一步改善我們的社會』並無太大關連。因爲前者講的是『繼續存在』，但後者則是帶『改變』意味的『改善社會』。」

我反爲不太明白，這兩者爲什麼會少了些東西。我認爲，要改變社會，要對現實政治提出批判，我們便必須認識自身，了解歷史，知道人

的限制和高貴。難道不是嗎？如果沒有這些，我們從何得知我們社會存在什麼問題，批判的基礎又在何處？小強這裡所指的「改變」，大抵是實實在在的當權者在推動某些政治改革吧。但這樣的理解，豈不是過於狹隘？如果我們要求政哲的思考，要對現實政治有立竿見影的改變，我們似乎既誤解了哲學，也誤解了政治。

最後，小強用 Plato 及 Marx 作為例子，提倡一種「激情的」，不重視「理性邏輯」的做哲學的方式，認爲這樣才能打動無數人。但小強應該知道，Plato是下開整個西方哲學傳統重視理性的哲學家。Plato認爲人的靈魂中最重要的部分，便是人的理性能力。只有理性能力最高，最能用理性支配自己情感及慾望的人，才可以做統治者。亦正因此，才有他的 Philosopher King 之說。今天，我們再讀 Plato ，打動我們的，是他對人生對世界的洞見智慧，而不是他的激情。而Marx更聲稱他的理論是 scientific socialism ，是最爲客觀理性，不以個人意志爲轉移的普遍性的歷史真理。同樣地，Marx打動我們的，是他對資本主義深刻的理解和批判。今天的政治哲學家，和他們沒有本質上的不同。我們讀 Berlin, Rawls, Nozick, Dworkin, MacIntyre等，打動我們的，也是他們的思想和論證。一個邏輯上錯漏百出的人，永遠不可能是一個哲學家。◇

6. 理性討論，何罪之有？

■ 王家禮 (James)

讀完小強的文字，我感受到一種強烈的悲觀情緒，一種對理性討論徹底失望的情緒。他不選擇讀政治哲學，甚至說它其實是個虛妄的遊戲，正正是因爲理性討論不能處理價值世界的問題，但這卻偏偏是研究哲學的主要方法。小強的文字，流露出現實主義的思維，認爲只有研究那些能以科學實驗檢定的現象才算有意義，而價值問題根本不能客觀地處理，以致討論來也是白費心機。這有點與邏輯經驗論者提出的「意義論」(theory of meaning)相似，主張我們只需研究語句的邏輯意義，而凡是無真僞性的語句都不能算是知識。

簡單點說，小強會認爲能被檢驗真僞的語句，才值得研究。例如「所有活著的人都有心跳」是描述事實的語句，是能透過經驗科學方法

檢定爲真的。而「因爲人不能飛，所以所有不能飛的動物都是人」是表述思想結構和意義的，也可以以邏輯分析去檢定爲僞。相反，不能被檢驗真僞的語句，諸如「政府不應干涉人民的私人生活」，便被該等論者評爲「冒充的命題」，因爲「應該與否」並非一種能在事實上表現的性質。政治哲學，甚至是其餘的價值哲學和形而上學，正是要處理這些所謂的「冒充的命題」。

無可否認，政治哲學所涉及的價值問題，很難以科學方法檢定出一個絕對的答案。正如小強所說，「價值問題的核心本身就是感情認知的不同」。由於「感情認知」源於自我，當我們容許每人也能抱有自己的「感情認知」時，我們必須接受「感情認知」的多樣性的事實，而非如自然科學的問題般，有一系列放諸四海而皆準的答案。不過，這並不表示價值問題不需處理，因爲我們畢竟生存在群體社會中，而在資源缺乏的環境下，不同的「感情認知」很容易會產生衝突。既然如此，我們便必須想辦法，說服人們自願地把原來自我中心的「感情認知」，變爲大家共有的信念，以減少紛爭。那麼應透過甚麼手法？我想，除了理性討論，沒有更好的選擇（正如周生所說）。

問題是，小強寫的兩篇文章，卻諷刺地用了理性討論的方式，希望我們相信政治哲學這個遊戲，實在不值得玩下去。在此，我不接受小強在爲自己辯解時所說：「我那篇文章由此至終都強調不是要說服任何人，由標題開始就已經指出全文只想表達出『我』作爲主體，解釋爲何不〈選擇〉唸政治哲學的原因。」 但我敢問，若果他寫這篇文章的目的，不是要說服任何人，那麼爲何要寫出來？我認爲，任何形式的溝通，目的都是希望受者明白自己要傳遞的訊息。如果訊息中包含個人意見，則還包括希望別人接受自己的見解。一旦說者心底裡清高得一點也不希望別人認同自己的說話，他根本不需要說這番話，或只需對著花草樹木藍天碧海大喊一聲便夠了。或者容許我再作一個簡單的反問：如果小強由此至終也不打算說服任何人，那爲何要寫第二篇文章回應周生的提問？小強這樣做是很有趣的，因爲這與他在第一篇文章中反對的那種「最暴力的名叫『批判』的剝殼行爲」有異曲同工之妙。

退一步，即使小強的文章與「最暴力的名叫『批判』的剝殼行爲」沒有任何關係，理性批判（或稱討論）根本沒有暴力可言，或其

所體現的所謂暴力，根本不及它的替代方式(alternatives)。小強認爲政治哲學是要以理性改變他人的認知、並將這些認知變爲自己的那種認知，因此是暴力不堪的。但要知道，以理由說服他人，和以權威逼使人屈服是兩碼子事，因爲大家都是在公平的理性平台，互相表達意見和作出辯護。正如大家在3070的電郵討論中，也是以這種方式不斷說服同學接受某些觀點。當然，我們不能夠保證討論的結果，必然能達到共識。但我們決不能以「會帶來暴力」的理由而反對以理性的方法去處理價值問題。

試想想，如果大家接受並堅持運用理性去解決問題，小強所提到的「批判後的結果」，將只會有前者——「大家退回去重新替自己找尋一個更硬的殼，然後改日再戰」。而「直接攻擊對方的情感，也就是所謂的『人身攻擊』，並演變成『口角之後，繼而動武』的最原始的暴力解決」是不會出現的。反而，導致後者情況的原因是：大家感情用事，即把感情蓋過理性。但這錯不在理性！我實在看不到爲何「感情用事」的結果，是由理性討論引起的。爲甚麼我不可以說：人們輕視理性而「選擇」以感情解決問題？

可笑的是，如果價值問題不以理性（或以小強所稱的「激情」）處理，甚至不去處理，就偏偏會導致「初則口角，繼而動武」的暴力。先說激情吧。你以爲以激情打動別人，便不會有暴力嗎？可能不會，但先決條件是大家也被同一種的激情打動。試考慮以下不同形式的語句：

A: X 教授萬歲！所有政政系的課都應該由 X 教授任教！

B: Y 教授天下無敵！所有政政系學生都只應修 Y 教授的課！

C: Z先生才是最威最強！所有中大的學生都應修Z先生的課！

D: 沒有一個是好老師！

激情是有了，不過是四種不同的激情。這些激情分別打動不同的學生，但卻沒有提供理由。最後會怎樣？如果大家只是盲目地叫口號說支持某位老師，必定會引起別人喝倒采，繼而口角，再來一場「埋身」戰鬥。雖然事情未必會演變到最後階段，但較諸理性討論引致類似的情況，總來得較爲容易，因爲大家「企硬」的同時，根本沒有理性溝通的橋樑疏導緊張的情緒，於是紛爭會是常見的悲劇收場。現在再說「不處理」

吧。我相信這點不必多說，因爲當問題無論如何也須解決時，逃避解決它，更容易引致不理性的人身攻擊，最後又可能是暴力收場。如果像小強說，每人只需以表達自己對價值問題的立場便可，那問題根本沒有解決。如果問題一天沒有解決，紛爭的可能性始終較理性討論大。例如有四位同學在決定專題研習的工作分配時，每人只陳述自己的想法：

E: 我應該負責打字，你們應負責找資料。
F: 我應該負責聯絡，你們應負責準備整個報告。
G: 我應該負責完成整個報告！
H: 我應該不需負責任何事！

如果每人說完自己的話後，不作討論，那還沒有解決分工的問題。但問題放在眼前（臨近死線），我們則不得不解決它。若果到這時仍拒絕理性溝通，因每人的想法與他人的存有衝突，紛爭也會由此而生。

小強擔心如果以理性思維處理價值問題，那將不切實際。那麼，既然問題不能擱置不理，怎樣處理才是對？這裡，我想小強表達了一種無奈，因爲他認爲這些問題正是由現實中的「權力」、「制度」和「欺騙」決定的。這是對現實社會的一個深刻觀察，我亦同意。但是否因爲現實中要靠這些方法處理價值問題，便表示我們要放棄理性的思考和討論？權力的擁有雖然是一個實際問題，但運用權力的畢竟也是人。如果我們同意人類是理性的動物，我們就不可排除當權者有可能接受他人經過理性思考而發表的意見。此外，制度的改變，甚至欺騙的揭示，也是可以透過理性說服有關的人而達到的。

小強這兩篇文章中表達了對理性不信任的態度，這與後現代思想 (postmodernism) 相似。抱有這想法的人，其實是在做一種反系統、反建制、甚至反秩序的拆除工作 (destruction)，但卻沒有提出任何未來的藍圖。相反地，他們似乎根本反對這種藍圖，因爲他們並不認爲社會有整合的必要。小強在反對以理性方法討論價值問題時，卻沒有提出更好的替代辦法，也沒有清楚指出價值問題沒有解決的必要，可謂只破不立。我想，後現代主義的思維起點——批判——是沒有問題的，但我們斷不能批判完畢後，便不了了之。我們必須追問批判的理據，並提出自己的想法。

否則，人類的文明只會停留於反叛放縱式的「任意懷疑」，並各持一套完全封閉的語言，將一切理論變得與精神病患者的獨語無可區別。這將走向所有理論的虛無化 (nihilization)。

除此以外，我們更從小強的文章中，看出價值相對主義 (relativism) 的思維，因爲他認爲價值沒有對與錯，只有信與不信，用理性方法找出相關的答案根本不恰當。套用陶國璋的說法，「相對主義其實是一種逃避價值的心態，每遇上價值判斷的問題，就傾向於各是其是，用暗晦的語言，隱沒其個人的意見，推搪了事。」這裡，相對主義又往往會以現實主義的方式表現，是當今社會崇尚的意識型態。但如果人人都只看現實，那麼我們的心靈也只能說是單向度的 (one-dimensional)，因爲我們根本不能想像比現實生活條件更高層次的價值。這樣，人類社會只會變成只著重功利主義（不是效益主義），並把一切事情工具化，而不同的行爲通通都只是爲滿足個人目的的手段，那麼與自然動物界有何分別？

容許我以一句說話作總結：理性雖然不是萬能，但沒有理性，只有感情，情況必定更糟。正如談判技巧 (negotiation skills) 的第一課也說：我們休想單靠訴諸情感 (appeal to emotion) 便能有效解決分歧；反而，訴諸理性 (appeal to rationality) 才是有效談判的起點。◇

7. 政治哲學與政哲現實

■ 馬達武

周生、小強及眾人的討論確實很精彩，本人亦希望憑僅有的政治科學和政治哲學知識，參與其中，誠望各位不吝指正。本人的意見有兩部份：第一部份是政治哲學和現實的關係及政哲的目的，第二部份將質疑政治哲學能否達到其目的。

第一部份，本人認爲政治哲學和政治現實是相連相通的，而政哲的目的，是在理論上或實際上改善政治現實，原因如下：

首先，政治哲學是建基於政治現實的，故它當爲改善政治現實服務。其次，如果政哲只是無止境的思考、辯論，而無法將成果回饋現實政治之中，那政哲只淪爲空談，還有甚麼價值呢？另，周生在文章提出，政

哲的重要性是令人「對過往及當下的政治秩序作出認識反省，然後提出更爲合理公正的安排」，足見政哲的用途已無異議。

第二部份，政治哲學能否達到其目的呢？我認爲不能。原因如下：

首先，政治哲學必須有「理性平台」，方能進行溝通。但本人認爲世上絕多數人都不能利用「理性平台」溝通，而政治哲學涉及無分對錯的value judgments，更難建構「理性平台」。尤其是政客、政治家，他們所抱的只是「用盡方法攻擊對手」和「誓死捍衛本身論點」的觀念，爲了勝利，完全沒有客觀可言。這或導致雙方各執一詞，死生不相往來。如香港親中派和民主派關於「愛國」的討論，或訴諸詭辯，一如中國哲學家孟子及莊子等；或訴諸暴力、強迫等。本人要指出的是，政治哲學對政治現實往往手足無措，政治哲學的局限性極大，要好不容易才可進入討論。而大部份人都抱著必勝不敗的心態，實在難以有理性溝通和建設性的成果(非結果)。

其次，有人或質疑：「只是人們不能有效運用政治哲學，政治哲學本身並無問題」，政治哲學問的是what it ought to be，追求的是justification。本人很疑惑，爲甚麼不追求effectiveness和efficiency？前面提及，進行政治哲學討論已非易事，而要有共識更難上加難。

本人同意，在哲學層面，只要政治哲學討論是有建設性的，共識與否不是問題。但在現實層面，共識與結果則十分重要。例如議員不可以只討論equality，democracy，各持己見，無休無止，但到投票時，卻一律反對對方提出之議案，最後令政策癱瘓，市民一無所有，社會故步自封。

德國1848年革命，一眾德國哲學家、律師、知識份子討論得興高采烈，徒然浪費了機會和光陰，也只顧考慮思想哲學問題，忽略了對權力的追求，最後被奧軍趕至一哄而散。20年代的德、意民選政府，當中有socialists, communists, nationals, fascists, democrats, liberals等，包容各自不同的values，而他們的政治哲學討論，根本永遠沒有結果，最後備受政哲推崇的民主制度落得慘淡收場。本人很疑惑，是不是justification一定比effectiveness更重要？是不是國家快要混亂癱瘓時，還要討論justification？是不是人到了非生即死時，還要討論what it

ought to be? 應抱甚麼態度去看待政治？俾斯麥認爲 “the great issues of the day cannot be solved by majority speeches and votes, but by blood and iron”

馬基雅維利認爲 「迅猛勝於小心謹慎，因爲命運之神是一個女子，你想要壓倒她，就必須打她，沖擊她。」 俾斯麥和馬基雅維利都是思想深刻嚴謹的人，不過其思考方向和模式與其他政哲大家不同。

再者，爲甚麼要將 power politics 和 political philosophy 分開？前面提及，政哲作爲現實的衍生物，不能脫離現實。如普選問題，即使香港人充分justify所有values和reasons，中央仍不會賣帳，即使香港人再clarify, justify, evaluate多五十年，都不能實現，反而港人只顧討論，令中方卻可輕易運用各種手法有效應付。如果哲學與現實脫軌了，政哲亦淪爲一種空想，自困死地而枯萎。當然，本人不否認 values 及 ideologies 的重要，但實際行動往往比理念優先，哲學與現實應有聯繫。

此外，本人亦認爲政哲在現實面前顯得十分脆弱，這可表現於以下數方面：第一，是否所有政哲的價值都能付諸實行？ democracy, liberty, equality, freedom 等雖漸實現，但與本來的理念仍有分別，甚至values亦互相矛盾。政哲思想似乎不可能高度實現，如馬克思的理論與斯大林的 communism ，後者根本是較資本主義更嚴厲的剝削。狡猾的政治家甚至利用政哲思想來欺騙人民，如國家社會主義、某某特色社會主義等，都污辱了政哲，卻獲得了成功。

第二，人們對政哲都採用形式主義，如港人天天掛在口邊的 values ，都沒有認清其本性，自省其價值。又如本年台灣大選，陳水扁當選涉及legitimacy的問題，極之illegitimate ，但仍能掌權，反而政治學博士連、宋二人循規蹈矩，行動十分justifiable，最後卻黯然告退，這是否政治手腕或伎倆擊倒政哲的例子？

最後，本人才學淺薄，並非否定政哲的價值，只是感到疑惑，對現在政哲的用途有所保留，亦認爲政治與哲學的本質有點不同，整合有其難度。◇

8. 我爲何不唸政治哲學 III

■ 黃兆強（小強）

非常高興看到新進的政政系新生，能有如此高素質的思考。很想作詳細回應，但近期時間真的不夠用。

回應 James：

我知道邏輯實證論和後現代主義。而我想談的東西，也與上述兩者有關，而我亦深受它們影響。但我之前所寫的兩篇，並不便等同於以上兩者。所以如果你把我分拆成這兩種思路，然後便以爲可以「逐一擊破」，那未免略嫌不夠。首先，我是把兩者混合起來同時使用。所以James 那個「類科學」的設例，即教授學生的例子，只是將人的情緒推到極致，但並無加進多元社會中「尊重」〈或者是疏離〉的考慮，所以才會有衝突的出現。如果所有學生各持己見，但當他們都無打算去說服或改變對方的時候，衝突便不會發生。第二，第二封電郵的最後，附加了我對政哲「應該」怎樣的看法，所以「有破無立」的指控並不適當。第三，我寫電郵的動機〈請參考回應 Monica〉，並不是要說服甚麼人。第四，可能有些人會覺得衝突是常態，又或人的交往，總是處在衝突之中。可是我想問，如果理性成爲一種權力，「甚麼使得『理性』可以從眾多衝突方法之中，脫穎而出，成爲我們的平台？」，爲甚麼我們不能接受別人用權力去改變人的感情，卻可以接受人用「理性」去改變人的感情？是甚麼使得理性從權力走出來，並反過來支配權力？你又有沒有試過不想被「說服」，卻又被逼要「認同」的感覺？政哲始終都不能證成自己比其他方法更合理。

回應 Monica：

或許我應該談一下我寫第一封電郵時的心態。那是一種挺有趣的感覺。James說如果一個人清高到某個程度，根本就不會回覆電郵。你說我的用詞很像是要說服人……我只想說，當時我是以一種遊戲的心態去寫。我不會認同那些站到一旁扮中立、客觀的「高人」，而我更不會這樣做。

我不知道這封電郵〈第一封〉 發了出去後，會有甚麼後果〈不過我知自己肯定已經寫了一些想法〉，而我肯定的是我不會說服到某些人－－選擇繼續下去的人。但是除了這群人，以外的人會怎樣反應？我不清楚。而我寫出來時，甚至會計算對方的回應之類，所以某程度上我亦想證明自己是有「能力」去玩這個遊戲的。

到了第二封電郵，周老師希望我可以繼續寫下去，而我亦繼續在思考這個問題。結果就有了第二封電郵。第二封電郵所做的，其實較第一封更有野心。因爲我想替政哲重新來個開始。曾經閱讀過我的電郵的朋友都知道，我對於那些「權威」極爲反感。但對著權威，我總要想一些甚麼來代替。於是我想到從感性出發，想到既然問題出於人的情感認知，那麼我們何不直接去處理人的情感認知？這個時候，我針對的地方亦從「與現實抽離」，轉到對「理性」的不足之上。

回應馬達武：

你提到的「政哲」與現實之間的距離，周生可以輕易地說歷史的進程不是短暫的，然後又會舉盧梭的《社會契約論》，對於法國大革命及以後的政制發展的影響之類。他在回應我時，已經說過：「小強這裡大抵所指的『改變』，是實實在在的當權者在推動某些政治改革吧？但這樣的理解，豈不是過於狹隘？如果我們要求政哲的思考，要對現實政治有立竿見影的改變，那我們似乎既誤解了哲學，也誤解了政治。」但是相信你與我一樣，都不會滿足於這種只講長遠的對政治的理解。起碼我相信及希望，政治的天堂，可以在我有生之年建立，而不是那個遙不可及的未來。

提到「政哲」的「威力」，我要補充一點，就是它的「動員力」。雖然你所舉的例子(對我來說) 很有說服力，但在周生，又或是普通人心目中，都顯得「大逆不道」。(一笑) 馬基雅維利與卑斯麥，在政哲人甚至眾人眼中，與惡魔無異。打開字典，你可以發現馬基維利的名字所造就的所有名詞，都是絕對的負面，因爲從古到今，人們都有一種「二元對立」的思考傾向。這是最原始的思考法則〈參考人類學的研究〉，而由此而出的政哲面對一個多元社會時，就會顯得軟弱無力。

可是人畢竟仍保留了最原始的部份，也就是喜善惡惡。當人第一

個念頭興起時，大多是以二元為基礎。只有少數的人，能打破這種對世界的理解。所以，如果真的要改變世界，就要懂得「利用」這些二元對立的概念，去動員一些人。畢竟，不是每個人都有一套非常自我的思想。可是，對於政哲的態度，卻一定要弄清楚，也就是知道它面對多元社會的不足，也就是說當周老師再提到政哲可以「改變社會」時，你會明白他所說的「改變」，可能是一些你子孫有生之年都不會見到的東西。◇

9. 為何該唸政治哲學：回應小強 III

■ 周保松

達武及小強的文章，一定可以引發更多的討論。我略作回應，以供思考。

一，達武的觀點和小強提出的「政哲無用論」，其實是兩組不同的論證，我認為宜分開討論。而小強對於 James, Monica 及我提出的批評，似乎沒有提出更多實質理由回應，即「理性討論」和「權力壓迫」之間的關係，以及「以感性從事哲學」是否更為可取這兩點。如果這兩點不成立，則小強今次的回應，依然難以有足夠理由支持他原來的立論。　　二，「對於政哲有沒有用」這個問題在政政學生中成為一個問題，我是十分詫異的，因為由我讀本科時開始，即使面對那些更抽象的哲學問題，例如人的心靈和身體 (mind-body) 的關係，人有沒有自由意志等，我都從沒想過思考這些有沒有用。追求知識，思考各種問題，本身不便是很有樂趣很有滿足感的一件事嗎？

但話說回來，對於政治哲學這門和我們生活息息相關的學科，你可以說它很難很沒趣味很悶，但說它沒用卻實在令人難以理解。因為這和事實不符。 Plato, Aristotle, Machiavelli, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Mill, Hayek, Berlin 等思想家的思想，都是具體影響著人類的思想和文化。這是稍稍讀過西方思想史的人，都知道的常識。

所以，當小強說 「不會滿足於這種只講長遠的對政治的理解，起碼最少我相信及希望，政治的天堂會建立於我有生之年，而不是那個遙不可及的未來。」，以及「當周老師再提到政哲可以『改變社會』時，你會明白他所說的『改變』，可能是一些你子孫有生之年都不會見到的

東西」時，我感到相當訝異。因爲事實不是如此。而且小強所推崇的馬基雅維利，他的影響力不是在他有生之年對當時的現實政治發揮了多大作用，而是他的 *The Prince* 及 *The Discourses on Livy* 中所表達的政治哲學思想。而且小強也弄錯了一件事。在政治思想史中，Machiavelli從來不被視爲大逆不道的惡魔，而是被視爲承繼及發展古典共和主義 (Classical Republicanism) 的一個重要思想家，甚至被視爲現代政治哲學的奠基人。（詳細討論，你翻翻 Leo Strauss, Quentin Skinner 等思想史家的著作，便一目了然。）

三，我在上次回應中說：「小強這裡大抵所指的『改變』，是實實在在的當權者在推動某些政治改革吧？但這樣的理解，豈不是過於狹隘？如果我們要求政哲的思考，要對現實政治有立竿見影的改變，那我們似乎既誤解了哲學，也誤解了政治。」小強的回應是：「但是我(或者)相信你與我一樣，都不會滿足於這種只講長遠的對政治的理解，起碼最少我相信及希望，政治的天堂會建立於我有生之年，而不是那個遙不可及的未來。」這說明我沒有誤解小強的觀點。小強的論證似乎在說：「如果要證明政哲有用，便必須證明給我看，它必須在我有生之年可以建立政治的天堂。」這是第二個令我感到訝異的回應。假如這是小強對修讀政治學的要求，那有什麼學科可以滿足這種要求？難道你讀「國際關係」又或「香港政治」時，你會作出如此要求？大學中又有什麼學科，可以滿足這樣的要求？

而這不正正印證了我所說，小強既誤解了哲學，也誤解了政治嗎？哲學的目的，是對世界、對人及對人類社會進行反省，並同時對不同學科背後的理論基礎作出思考，所以除了知識論，形而上學、倫理學、政哲及美學等學科，還有科學哲學、社會科學哲學、歷史哲學等等。和其他學科一樣，哲學追求的是真理和知識。但它思考的成果，對現實世界會產生多大影響，不是它的目的，更不是構成這些成果是否爲真及是否有價值的一個標準。

舉個簡單的例子。設想有人提出一套十分精彩的政治理論，其論證嚴謹，分析獨到，而且極富洞見，但它卻對當下的現實政治的影響力甚少。我們會不會因此說，這個理論不值得研究？這個學科沒有價值？現實政治牽涉到種種權力爭奪，任何政治改變都會受到諸多不同因素影響，而

哲學思想對政治人物的影響，的確可能微不足道。這是常識。但如果以此爲由去否定哲學思考的價值，毋寧是一種誤解。哲學有哲學的關懷和其內在的價值判準，現實政治有現實政治的遊戲規則，將兩者混在一起，並以後者的標準要求前者，難道不是誤解麼？當然，任何一位哲學家，當他提出自己的理論時，他總希望別人接受他的觀點，並應用到社會中去。但一個政哲學生研究這位哲學家的思想時，探討的是他的思想是否合理，是否經得起批評，而不是問他對當下的政治有多大影響力。

又，如果你期望政哲給你的，是一套權術運用之術，助你建立政治天堂，那自然是對政哲更大的誤解了。要達到這樣的目的，要做的不是研究政哲，而是去參與現實的政治運作，從而令自己成爲一位政治領袖。兩者並沒有衝突。但即使如此，小強也要論證他心目中的天堂給別人看，爲什麼這個「天堂」是公正和美好的。但這豈不又要回到政哲中來？

四，最後，我想談談政哲和個人生命的聯繫。正如我之前指出，我們活在一個規範性的世界之中。我們的思考行動，以及對自我對社會的認識，都是在一意義之網的背景下進行。我們的生活，其實受各種各樣的意識形態影響。而政哲思考的對象，正是這個我們生活在其中的規範世界。我們透過思考反省，對這個世界有更多的認識，其實會令我們更自由（取「積極自由」義），因爲它令得我們看清楚很多支配我們行爲的虛假意識或價值信念，同時亦可令我們更了解自己〈例如我們會說：「原來我一直受某種主義的影響」，又或會說「世界原來可以不是這樣」〉，更讓我們看到生命及社會制度的更多可能性。因此，哲學思考可以豐富我們對社會對人生的體會，並讓我們活得更自由更自主。

我以上回應，多少也同時回應了達武的觀點。因爲達武的觀點，相當程度上是由於誤解了政哲的性質而引致。坦白說，大家剛剛接觸政哲這學科，還未算得上真正走進它的世界，便要大家面對這些相當不易處理的「後設政哲」〈meta-political philosophy ，即對政哲本身的性質進行思考〉 的問題，我其實不太肯定是否適合。所以，在上次的電郵中，我的建議是叫大家嘗試走進去，而不要被「有用沒用」又或「討論有沒有共識或結果」這些問題困惑。但既然思考無疆界，而這場討論已經開始，我便盡量將我的想法和大家分享。

但大家不要誤會，以爲因爲我任教政哲，所以才拚命的爲政哲辯

護。我只是平實的說出我的想法，然後和大家一起探索思考。作爲一個老師，我自然有責任令大家讀好這科，並且從中有所得益。但對於同學有不同意見和選擇，我是完全尊重的。每個人的興趣不同，我不覺得每個人都要讀政哲，我亦不覺得每個人都要思考哲學問題。但我卻覺得，讀政治的同學，不思考政哲的問題，是有闕失的。而我亦相信，一個真正在乎生活及在乎社會的人，也很難逃避哲學提出的問題。（人死後往何處去？人生的意義何在？什麼是幸福及有價值的人生計畫？什麼是一個公義的社會？資本主義往何處去？宗教是什麼？什麼構成人之爲人的本質？等等）

共勉！◇

10. 觀念的力量

■ 周保松

James 前兩天在電郵中所流露出來的無力感，我想很多香港人都會有。面對政治，面對死亡，面對人的種種惡所感受到的無奈，我不會比你們少。在之前的一篇文章中，我說：

「一如杜斯妥也夫斯基筆下的宗教大法官對再臨大地的耶穌所說：『你看看周圍，自己想想，現在已經過了十五個世紀，你去看一看他們：你把誰提得跟你一樣高了呢？我敢起誓，人類生來就比你想像的要軟弱而且低賤！難道他也能夠，也能夠履行你所履行的事麼？由於你這樣尊敬他，你所採取的行動就好像是不再憐憫他了，因爲你要求於他的太多了。』用英哲柏林 (Isaiah Berlin) 的說法，人性是一塊扭曲變形的木頭，怎樣的矯也再不能矯直過來。（這句話源出康德 “Out of timber so crooked as that from which man is made nothing entirely straight can be built.”）歷史告訴我們，人性美善和醜惡的一面，同樣的多。甚至人的醜惡發展到極致時，即使是旁觀者，也會被其惡所震慄，所恐懼，從而對人這個物種完全失卻信心——當我安坐戲院，看到耶穌被人鞭打折磨之時，便有這樣的感受：我不想作人！從別人身上，我看到自己的惡性。」

如果你留心點看，我其實是相當悲觀的。

但無論多悲觀，我們都不應絕望。如果我們對自己對人本身完全絕望，我們還剩下什麼？人無論多麼的無力，多麼的軟弱，多麼的醜陋，我們總要相信，憑我們的理性和良知，可以找到一些合理的方式，更好一點的活在一起。我們只有靠自己。即使真的有上帝，祂所許諾的，也不是現世的天堂。世間沒有任何救世主，在此世為我們建立一個充滿愛和公義的社會。有的只是我們自己。所以，我說：「我們只能在早已折曲的人性上，共同努力建立一個永遠無法完美的社會。我們要承認人的有限。我們不可能完全消除惡，只能努力限制惡；我們不可能期望人人愛人如己，只能期望透過教育文化及制度，盡可能將人對人的關懷的範圍向外推擴。人性如此複雜，天國如此遙不可期，我們只能自救。」

這是我悲觀中的樂觀。我們不得不樂觀，否則，我們無路可退。如果我們對人失去信心，對構建一個公正社會的可能完全絕望，迎接我們的，只會是更多的宰制和壓迫。 John Rawls 說過這樣一段說話：

> If a reasonably just society that subordinates power to its aims is not possible and people are largely amoral, if not incurably cynical and self-centred, one might ask with Kant whether it is worthwhile for human beings to live on the earth?
>
> We must start with the assumption that a reasonably just political society is possible, and for it to be possible, human beings must have a moral nature, not of course a perfect such nature, yet one that can understand, act on, and be sufficiently moved by a reasonable political conception of right and justice to support a society, guided by its ideals and principles." (Rawls, *Political Liberalism*, p.lxii)

對於這點，我深為認同。

當然，我們都知道，現實政治的運作，不會依我們相信的一套政治理想來轉動。但如果你相信，這個世界根本就只有權力的爭鬥，人本質

便是Hobbes筆下的自然狀態的人，而所謂的平等公義自由權利，都是騙人的玩意，又或當權者用來掩飾自己的統治的手段而已，那政治哲學的確是相當無力的。但人真的是這樣嗎？如果真的是這樣，我們如何面對自己？我們又如何解釋每天的思考判斷和行動？如何解釋規範我們的政治及社會制度？

再者，政治哲學關注的不是一套統御之術，不是教人如何獲得權力，如何操控他人。它只是後設地反省我們的制度觀念和信奉的價值。現實政治的不如人意，不是令得政治哲學變得無力，反是令其變得更為重要。如果大家都活在一個烏托邦之中，政治哲學的重要性是很低的。正因為現實坎坷，才迫使我們對傳統對制度對信念作出批判，並力求改變！

大家不要小窺觀念 (Ideas) 的力量。我們活在觀念之中。我們怎樣看世界怎樣行動怎樣理解自己的存在及其意義，必須通過觀念。所以，在最後一課的最後，我說只有了解自己，你才知道自己想要什麼，從而才能知道什麼構成幸福的人生。而要了解自己，你便要了解你的時代。而要了解時代，便要了解時代的觀念。這些觀念，織成一張網，從我們一出生開始，便深深影響我們的生命。政治哲學，即使多麼的無力，它總可以對你的生命，有一些實實在在的影響。

Berlin 在 " Two Concepts of Liberty" 中的開首，有一段說話，影響我很深，我抄下來給大家和大家分享。

> There has, perhaps, been no time in modern history when so large a number of human beings, both in the East and West, have had their notions, and indeed their lives, so deeply altered, and in some cases violently upset, by fanatically held social and political doctrines...Over a hundred years ago, the German poem Heine warned the French not to underestimate the power of ideas: philosophical concepts nurtured in the stillness of a professor's study could destroy a civilization. He spoke of Kant's *Critique of Pure Reason* as the sword with which European

deism has been decapitated, and described the works of Rousseau as the blood-stained weapon which, in the hands of Robespierre, had destroyed the old regime...but if professors can truly wield this fatal power, may it not be that only other professors, or, at least, other thinkers (and not government or Congressional committees), can alone disarm them?

It is only a very vulgar historical materialism that denies the power of ideas, and says that ideals are mere material interests in disguise. It may be that, without the pressure of social forces, political ideas are stillborn: what is certain is that these forces, unless they clothe themselves in ideas, remain blind and undirected." (Berlin, *Four Essays on Liberty*, pp.118-20) ◇

11. 令觀念成爲力量的條件

■ 盧浩文 (Lu)

思想無疑有很大的力量，但我覺得必須再問，究竟是甚麼條件，令得思想蘊藏的力量能夠得以實現。

周生引柏林所舉的例子，頗能說明思想的力量。但我卻想指出，思想本身只有蘊藏的力量，還需要適當的引子將它引發。我想到這，是因爲看到馬克思對資本主義的批評。馬克思的思想，原本是供我們反省資本主義的一個重要源泉，但爲甚麼這套思想的力量沒能（至少還沒有）實現呢？

它不單沒有實現，還因爲中蘇的錯誤引用，產生了「反宣傳」的效果，不斷給美國的右派，資本主義的擁護者用來攻擊馬克思主義，令人處處提防。結果世界還不是愈來愈多人信奉資本主義？

我有點覺得，只有思想與權力配合起來，才可顯示思想本身的力量。無論是法國大革命時群眾的力量，還是現代包括傳媒等等的話語權，

都似乎是發展思想的力量的必需品。抑或我們其實根本不能夠找到這樣的一種媒介？決定一套思想能否成功地發生威力，是否受很多偶然的因素影響，而人終究找不著其規律？◇

12. 觀念的危與機

■ 朱明心 (Laura)

觀念的力量，在於它可以左右政治行爲。但是行爲的總結果，往往與起初的目標有出入，阿 Lu 說的馬克思主義，正是一個典型例子。

我不否認觀念的力量，它的力量甚至大得危險。所以在努力尋找改善世界的理念的同時，應嚴謹地審視這些理念。例如馬克思對資本主義的批判固然深刻，但他提出的出路是否可取？當有人以某種理念包裝或合理化他們的政治手段時，我們更應「以理念制理念」。再美好的理念，都有被扭曲以獲取個人利益的可能。我曾經提及西片 Crucible（港譯【妒焰飛灰】，片中天主教正是被人上下其手，各取所需，結果是慘不忍睹。

Path Dependency Theory 既令人氣餒又帶來希望。社會發展是 path dependent，即使它有多大缺陷亦很難逆轉。然而這可能只是一個意外，一個不明來歷的「外來沖擊」 (exogenous shock) - 大概是阿 Lu 所講的偶然的因素，就可以輕而易舉地將整個 trajectory 改道。

我認爲觀念未成熟只會浪費足以擊起千層浪的意外。所以，麻煩周生與各位同學繼續努力，我會在火線後樂觀地等待這種偶然事件發生。◇

13. 人離不開觀念而活

■ 周保松

我同意阿Lu所說，要真正促使現實政治作出改變，還需要很多其他條件的配合。我想很少哲學家會相信，這個世界的轉變，純由觀念理念推動。我也不相信。我引用 Berlin ，只是想說明，不要輕視觀念對我們的影響。或許你亦留意到， Berlin 其實是在回應 Marxism ，因爲按

Marx 的觀點，經濟結構決定上層建築（道德法律等），觀念本身只是經濟結構的產物，而意識形態則是統治階級創造出來的虛假意識。因此，觀念本身對於歷史的發展，根本不起任何作用。歷史唯物論 (Historical materialism) 含有很強的決定論的味道。所以， Berlin 不是說觀念萬能，而是說觀念扮演很重要的角色。

我自己則想得更深一層。我其實覺得，人根本離不開理念。人和動物其中的一點不同，是動物由本能支配其行動，人在很多時候卻是由理念支配其行動。 Marx 所說的人是「具自我意識的存有」 (self-conscious being)，也是這種意思。就此而言，我們的生活，不是在有理念和沒有理念之間選擇，而是在選擇何種理念來理解我們的世界 (make sense of our world)。我也是在這層次，談哲學思考爲何對追求幸福如此重要。◇

14. 世界解咒與價值主觀主義

■ 周保松

有同學向我說 Max Weber 那篇 “Science as a Vocation”〈學術作爲一種志業〉，相當難讀。〈注意：science 這裡不是單指自然科學，而泛指學術；vocation 不是狹義的指一個人的職業，而是指精神上的一種 commitment ，或一個人的天職使命。〉

這篇文章是Weber十分經典的一篇演講稿，另外一篇是 “Politics as a Vocation”〈政治作爲一種志業〉。兩篇都發表於 1919 年，即一次大戰德國戰敗，帝制崩潰，整個民族前途極爲難測之際。這篇文章我讀過很多次，是極少的一篇文章，可以令我讀完有種難以言喻的震撼和惆悵的感覺。我也覺得，他這兩篇演講稿，是所有修讀政治學的人必讀的文章。

對於韋伯的生平及其學說，我沒法在這裡作介紹。這方面的文獻很多，可以自己找來看。我隨電郵附上錢永祥先生的一篇文章，對大家瞭解韋伯的想法，應會有所幫助。錢先生是這篇文章的中譯者，在眾多譯本中，被認爲是最可靠的，我鼓勵大家可以去圖書館借來看。（Max Weber, 《學術與政治》：韋伯選集Ⅰ，臺北：新橋譯叢， 1991）。

我爲什麼要大家讀這篇文章呢？因爲在此文中，韋伯十分深刻地勾勒出現代社會的一個處境：科學的興起，令得世界解魅，從而導致傳統客觀的意義及價值世界的消失。對於終極意義的問題，現代社會不可能有一個客觀的普遍的答案。我們遂活在一個價值主觀主義的世界之中。在這樣的世界中，學術再不能像過去一樣，爲我們提供安身立命之所。因爲學術無法對意義問題給予任何確切的答案——那是屬於個人選擇的領域。既然如此，在我們的時代，從事學術追求的意義何在？這是韋伯文章要處理的問題。

韋伯的分析，向我們提出了一個極大的挑戰：如果價值是主觀的，政治的目的何在？我多次提過，政治哲學〈又或政治學，而不是政治科學〉一向自許的要求，是尋求一套合理的政治原則及信念，以解決我們社會合作面對的各種衝突，並建立一個更爲合理的社會制度。但在現代社會中，是否可以找到這樣的答案？我們有何基礎去作這樣的判斷？如果一旦喪失這樣的基礎，剩下什麼？剩下的會否只是人與人之間權力的角力和宰製，而無法從一個能夠證成的 (justifiable) 的立場，對公共政策及制度作出評斷？

這是深深困擾我的問題。我不打算在這裡詳述我的想法。我以下引用韋伯在此篇文章的一些章節，大家一起感受這篇文章的力度。〈引文皆是來自上面提及的中譯本。〉

> 「理智化 (rationalization) 與合理化的增加，並不意味人對他的生存狀況有更多一般性的瞭解。它只表示，我們知道、或者說相信，任何時候，只要我們想瞭解，我們就能夠瞭解。我們知道，或者說相信，在原則上，並沒有任何神秘，不可測知的力量在發揮作用。我們知道，或者說相信，在原則上，透過計算，我們可以支配萬物。但這一切所指唯一：世界的解魅。(disenchantment of the world) 。我們再也不必像相信有神靈存在的野人那樣，以魔法支配神靈或向神靈祈求。取而代之的，是技術性方法與計算。這就是理知化這回事的主要意義。」(p. 144)

評：這是 Weber 談現代性精神的一個主要觀點。科學理性的出現，令得一切均可被計算及理解。伴隨而來的，是世界的解咒，即世界不再是一個充滿神秘意義的世界，我們無需訴諸宗教來理解世界的一切。價值的客觀性的崩落，由此而起。

> 「當『通往真實存在之路』、『通往真實藝術之路』……種種古老幻象均被掃空之後，在今天這種種心態狀況下，學術作為一種志業的意義安在？托爾斯泰曾就這個問題，提出一個最簡單的答案：『學問沒有意義，因為對於我們所關心的唯一重要問題："我們該做什麼，我們該如何生活？"它沒有提供答案』。學問對這些問題沒有提供答案，已是不爭的事實。」
>
> 「學問進一步預設：學術工作取得的成果，有其重要性，亦即"有知道的價值"。顯而易見，我們所有的問題都包含在這裡；因為這項預設無法用學術方法證明。這個預設，只能根據它的終極意義來詮釋，而這種終極意義，個人只能根據自己對生命所抱持的終極立場，加以接受或拒斥。」(p. 150)
>
> 「自然科學，如物理、化學、或天文學預設：在學術研究所能達到的範圍以內，把握宇宙現象的最高法則，是一件值得花心力去做的事。它們把此一預設當成是不證自明之理。……但是，此一預設本身，絕對無法加以證明。至於要證明這些科學所描繪的世界有存在的價值，也就是說它有『意義』，或是生活在這樣一個世界裡有意義，就更不可能了。」
>
> 「所有自然科學提供的答案，都是回答一個問題：如果我們希望在技術層面支配生活，我們該怎麼做。至於我們是否應該、以及是否真的希望在技術層面支配生活，和這樣做有無終極意義，自然科學或是完全略而不提，或是依照它們本身的目標來預設答案。」(p. 151)

評：自柏拉圖 (Plato) 以降，西方的學術傳統，都相信學術的意義在於追求某種客觀的真實。真善是不分的，又或Is 和Ought之間沒有一道鴻溝存在。意義的問題從而得到安頓。但在現代社會，終極意義只能是個人的主觀價值選取。學術不能提供一個客觀答案。托爾斯泰對這問題的看法，可參考他的《懺悔錄》－－另外一篇十分精彩的文章。

「各個領域、各種價值的主宰神互相爭鬥；以上所言，都不過是這種鬥爭最原本的形式。在法國文化與德國文化的價值之間，要如何『學術地』作一個裁決，恕我不知道。在這裡，也是不同的神祇在互相爭鬥，毫無疑問地永遠在爭鬥。這種情形，和古代尚未祛除其神祇邪魔之迷魅的世界中的情形並無二致，唯其意義已不同。一如希臘人此時向阿佛羅黛特獻祭，彼時向阿波羅獻祭，每個人尤其都向自己城邦的神獻祭，今天我們依然如此；但是在我們的儀式裡，迷魅已祛散，屬於神話、但就精神意義而言完全真實的象徵力量，已遭剝落。主宰這些神祇及其鬥爭的，自然不是『學問』，而是命運。我們所能瞭解的，只是對這個領域或那個領域而言，具有神的地位是什麼，或者該說：在這個領域或那個領域而言，具有神的地位是什麼。就教授在課堂上所能作的討論而言，問題到此絕對告終。」(p. 156)

「相對於個人的終極立場，這兩種倫理，一個是魔鬼，一個是上帝。個人必須自己決定，對他來說，那一個是上帝，那一個是魔鬼。在生命的各個層面，都是如此。」

「於是昔日的眾神從墳墓中再度走出來，由於已遭除魅，祂們不再表現為擬人的力量。祂們企圖再次主宰我們的生命，並且又一次展開了祂們之間永恆的爭鬥。可是，對於近代人，尤其是年輕人，最艱難的是去面對這種日常生活之事，而猶賈勇自恃。所有對『體驗』的追求，皆源自此一軟弱；〔之所以稱為軟弱〕，是因為面對時代的肅殺面容，而無能正視之，即為軟弱。」

> 「悠悠千年，我們都專一地歸依基督教倫理宏偉的基本精神，據說不曾有二心；這種專注，已經遮蔽了我們的眼睛；不過，我們文化的命運已經註定，我們將再度清楚地意識到多神才是日常生活的現實。」(p. 157)

評：以上驚心動魄的幾段說話，需要好好細味。所謂多神的世界，便是一個價值多元主義的世界，又或嚴格來說，是一個價值主觀主義的世界。對於人的終極關懷以及人生意義，每個人都是最後的決定者。對於甲來說，是上帝般的神聖；對於乙來說，卻可能是魔鬼般醜惡。中間沒有客觀的標準。在這樣的世界中，活著，如此沉重，卻又如此輕省。當生活的各個層面，都失去確定性，當所有意義的問題，都變得如此主觀以至無可無不可的時候，人如何安頓自己？

> 「如果是這樣，那麼嚴格說來，學術對於個人實際『生命』，究竟有什麼積極的貢獻呢？……首先，當然，學問讓我們得到技術的知識，好讓我們通過計算，支配我們的生活、支配外在事物以及人的行為。其次，學問能夠給我們一些賣菜婦絕對沒法給的東西：思想的方法、思考的工具和訓練。……我們(作教師的)還可以幫助各位得到第三項好處：清明。在情況確實如此的條件下，我們可以讓各位瞭解：當面對的是價值問題的時候，——為簡單起見，請各位取社會現象為例子——在實踐中人可以採取這樣或那樣的不同立場。但是，如果你採取了如此這般的一種立場，那麼，根據知識的經驗，你必須採用這樣如此這般的一種手段，才能在實際貫徹你的信念。可是，這種手段本身，可能是你認為你必須拒絕使用的。在這種情況下，你必須在目的與達成該目的無法避免的手段之間，作一抉擇。」(p. 160)

評：這裡所指的「清明」，其實在中文中，有明智的意思。Weber 在這裡談了學術的一個重要作用，是它能夠在給定 (given) 的一

個目的之下，幫助我們知道那一種手段能最有效達到該目的。這就是他所稱的工具理性 (instrumental rationality) 或經濟理性。什麼是理性的行爲，端視乎它是否能最有效達到一個已知的目的。但目的本身，卻是理性本身無法給予客觀證明的。

「今天人的命運，是要活在一個不知有神，也不見先知的時代。」(p. 163)

結語：

各位讀到韋伯以上說話，不知有何感受？對於自己當下的存在，以至追求的學問，不知又有何反省？韋伯認爲他在這裡，是客觀地描述一個現代的處境。他個人並不喜歡這種狀態。作爲一個學者，他的掙扎自是必然的。事實上，韋伯一生不斷活在精神崩潰的邊緣，並因此失掉教職，及多次中止他的學術研究。

我特意抄下這個演講的一些重點，和各位分享，當中有我的深意。但各位那麼年輕，我卻要你們讀這麼沉重的文字，多少有點「殘酷」。韋伯有一個很有名的說法，認爲現代人是活在一個無從擺脫的「鐵籠」 (iron cage) 之中。這令我想起魯迅在《吶喊》的序言一個有關鐵屋的故事：

「假如一間鐵屋子，是絕無窗戶而萬難破毀的，裏面有許多熟睡的人們，不久都要悶死了，然而是從昏睡入死滅，並不感到就死的悲哀。現在你大嚷起來，驚起了較為清醒的幾個人，使這不幸的少數者來受無可挽救的臨終的苦楚，你倒以為對得起他們麼？」

「然而幾個人既然起來，你不能說決沒有毀壞這鐵屋的希望。」

「是的，我雖然自有我的確信，然而說到希望，卻是不能抹殺的，因為希望是在於將來，決不能以我之必無的證明，來折服了他之所謂可有。」

這是否可以成爲我寫這篇文字的一個理由？◇

15. 論現代性的特徵

■ 周保松

今天因爲時間不夠，我有些想法未能很好地表達出來，所以我想再引申一下。你們有什麼問題，歡迎提出來討論。

1. 「現代性 (modernity) 是一個相當概括性的詞，它指涉自十七、十八世紀以來源於歐洲社會的一種獨特社會形態。「現代」在這裡主要不是指時間上的先後，而是代表其背後所包含的理念及制度。但什麼構成現代性，卻可以有極爲不同的看法，一來是我們可以從不同角度觀察現代社會的不同面向，二來是對同一面向可以有極爲不同的詮釋，三來是對同一面向同一詮釋，可以有相當不同的價值判斷。所以，雖然如我所說，過去百多二百年，不同學科都在探索「現代性」，卻可以得出極爲不同的答案和立場。這是很正常的。

2. 爲什麼思考這問題重要？如果這只是西方的問題，和我們有什麼相干？因爲現代性的理念已經普及全球，而不僅限於某一地域。以中國爲例，從1842年鴉片戰爭開始，中國便已展開漫長而痛苦的現代化過程。先是洋務運動，百日維新，後有五四運動，以至到鄧小平的改革，都是在走一條現代化的路，即如何將中國從一個傳統的農業社會，慢慢改革轉變成一個現代國家。所以，要了解中國近代史及未來的發展，我們有必要對現代性的性質有一基本了解。

再以香港爲例。香港相對地是一個十分現代化的城市。例如發達的資本主義，個人主義式的價值文化觀，政教分離，個人自由得到保障等。但同時它卻也面對現代性導致的一系列問題，例如過度分工導致人際關係的異化，市場經濟導致貧富懸殊，工業化導致環境問題等等。同樣道理，如果對現代性沒有了解，我們面對很多政策及政治問題，可能會不太知道其來龍去脈，從而有見樹不見林之虞。

3. 那麼如何入手了解現代社會？我的講義將它分爲幾部分，包括哲學、政治、經濟、文化及道德等。當然，這幾部份密切相關，牽涉層面亦

很多，我並不期望你們對此有全面把握，但如果大家能掌握一些基本概念，會對理解本科及其他學科均有幫助。

我在堂上是從啓蒙運動開始。啓蒙運動最根本的精神，是對理性的推崇及對宗教的挑戰，並建立科學的權威性，繼而將科學的理性觀應用到社會各個層面。德國社會學家 Max Weber 對這方面的研究最有代表性。他認爲現代社會最主要的特徵，便是所謂經濟理性或工具理性的出現以至支配社會的運作。工具理性的特點是可計算性，關注以最有效手段達到一個既定的目的。現代國家的官僚系統，市場制度，國家對社會的精密設計和控制，都體現了這種精神。

科學的權威性，當然也體現在你們今天讀的社會科學（social science）上。社會科學只有一百多年的歷史，背後的理念，正正是以自然科學作爲模範，嘗試用各種經驗方法研究社會，從而達到某種客觀普遍性。而科學對人文學科及宗教的挑戰，更是明顯不過。所以在二十世紀前半葉，實證主義及行爲主義等理論便認爲，道德宗教藝術等根本不能成爲知識，從而要將其學術研究中排除出去。問題在於，科學的模式是否人類知識的唯一模式？科學能否解決人類面對的許多問題？

其中科學不能解決的，是有關意義和價值的問題。如我今天所說，它只能回答有關Is (實然)的問題，卻無法處理Ought/Meaning的問題。但人卻不得不面對意義和應然的問題，所以宗教及道德的位置，並不能被科學所取代。當然，這不表示宗教及道德可以在一個科學的世界觀下找到自己恰當的位置。這是一個十分困難，且困擾了人類百多年的問題。如果有宗教信仰的同學，可能對這問題有更深體會。如果地球是一個冷冰冰的機械的，沒有意義目的的自然世界，那麼它如何能夠和宗教那種天地萬物爲一體的宗教世界相容？

4. 現代社會的另一特徵，是資本主義市場經濟。大家都知道，沒有純粹的完全競爭性市場。但從十六、七世紀開始，資本主義便開始逐步發展、成熟和擴展。當然，社會主義的計劃經濟，是一種對資本主義的反抗，但最後以失敗告終。資本主義爲何會出現，是一個十分複雜和爭議性的問題， Karl Marx 和 Marx Weber 兩人便提出了截然不同的看法。這裡我不多談。但有幾點值得留意。第一是有產和無產階級的出現。在傳統

農業社會，大部份人都依附在土地之上，社會流動性很低。但在資本主義社會，大部份人都是無產階級，即他們並沒有控制任何生產工具，只以出賣自己的勞動力維持生活。階級的出現，便會導致階級之間的衝突。當然，衝突可以以不同形式表現。

另一方面，是資本主義必然導致高度的分工，不僅是技術上的分工，也有區域上的分工。今天中國成爲世界工廠，當然是拜這種國際分工所賜。而資本家爲了不斷增加利潤，自然會努力拓展市場，並取得廉價的生產資料，結果是不斷向外擴張。十九世紀的殖民主義（幾乎包括所有的非歐洲國家）以至今天以美國爲首的發達資本主義國家，在武力支持下建立一個全球性市場，都是資本主義的發展邏輯。

再一方面，資本主義必然會導致貧富懸殊，一方面是國內階級之間的懸殊，另一方面是國與國之間的懸殊。馬克思對十九世紀英國資本主義的批判，正正是看到無產者受到嚴重剝削的情況。今天中國的情況，同樣如是。而爲了緩和這種矛盾，有限度的福利國家的想法便在二次大戰後應運而生。透過政府的稅收政策，提供各種福利（教育、醫療等）予低下階層。但福利國家的理念和資本主義的邏輯卻存在很大張力，福利國家要求國家扮演更積極的角色，進行各種資源再分配。資本主義背後的理念，卻是放任自由主義，相信無形的手。這種張力，同樣存在於香港社會的各種社會福利的爭論中。

最後，資本主義會導致人與人的疏離，和人際關係的扭曲。資本主義的邏輯，是將所有不同價值，化約爲金錢。所有東西，都以其市場價值爲衡量。人的靈魂同樣可以出賣。說得白一點，一個人的價值，便是他的市場價格。很多本來不能用錢來衡量的價值，遂被扭曲以至消融。家庭朋友教育藝術環境等等，都被「商品化」。

大家細心想想，在一個極度商品化的社會生活，實在是很不愉快的一件事。甚至可以說，是一種很不自由，很扭曲的生活。資本主義總是不斷用盡各種方法，鼓勵我們消費，然後又拚命的要我們出賣勞力，滿足我們更多的慾望。所以我常常想，這種進步，對人的福是否真的有好處。

5. 讓我們回到政治。今天在堂上，我對此說了不少，尤其是政教分離，國家中立，多元主義及宗教容忍等。我今天也提及，當代最重要的兩

個價值是自由和平等。但這兩種價值應用到社會時，相當不易處理。以自由爲例。自由爲什麼重要？那一種自由重要？A自由和B自由有衝突時，誰有優先性？自由如何衡量？自由和實踐自由的條件，是什麼關係？平等是一個更難的概念。下一堂討論社會分配時，我們便會開始觸及這些問題。

6. 由以上討論可見，真的要爲現代性給出一個定義，以及下一個清楚的價值判斷，絕非易事。它有好的進步的一面，同時也有相當非人化以至破壞性的一面。

7. 最後，我順便談一談我對讀這科的看法。我希望各位讀這科又或其他科目時，不要將它們當作一個個孤立的學科來看。分科是爲了分工而人爲的事。但我們要處理的問題，卻是共同的，即了解我們當下的政治及社會，從而努力尋求一種更合理的社會制度，令我們及我們的後代活得更好。有了這樣一種問題意識，便可以盡可能在讀書時，將不同問題貫穿起來，令自己建立一個較爲整體的圖像。

有同學說，這科好像很難，又或很理論。我的體會是，什麼事開始都是不容易的。你以前未曾思考過這些問題，又或未曾用這種角度去想問題，一開始總會吃力。這很正常。但慢慢習慣後，當有另一番體會。我每星期上課前，都花相當多的精神，努力嘗試用最清楚的方式，最少的術語，將我認爲重要的問題表達出來。如果說得不夠清楚，我會像現在這樣，說得再清楚一些。但如果你有問題，卻要提出來一起討論。「小叩則小鳴，大叩則大鳴。」我極爲希望你們多提出問題，多點勇氣，在知性上對自己多點要求。當然，大家最好主動找書看，主動和身邊的同學討論。如果讀完這科，大家能開始享受思考的樂趣，能被一些困擾，對世界有一些不同的認識，那這科的目的便已達到！◇

卷三

人生哲學

My very good friend, you are an Athenian and belong to a city which is the greatest and most famous in the world for its wisdom and strength. Are you not ashamed that you give your attention to acquiring as much money as possible, and similarly with reputation and honor, and give no attention or thought to truth and understanding and the perfection of your soul?

(Plato, *Apology*)



論幸福

目錄

1. 論幸福 □ 周保松
2. 論命運 □盧浩文 (Lu)
3. 人生沒有特定的意義 □劉清漪 (Cherrie)
4. 人存在的目的 □周保松
5. 我們爲甚麼而活著？ □ 王向真
6. 論命運的不可抗拒 □劉琬婷 (Michelle)
7. 論人的自由自主 □ 周保松
8. 論生命的意義 □ 陳特/周保松

1. 論幸福

■ 周保松

什麼樣的人生，才是一個美好的人生？這是值得每個人關注的問題。蘇格拉底 (Socrates) 便認爲，人生最值得關心的，是「我該如何活著」(How Should I Live) 的問題。而阿里士多德 (Aristotle) 的答案，是認爲人生終極的目的，是追求幸福 (Happiness) 。

大抵很少人會反對阿里士多德的看法。但對於什麼是幸福，人們卻有極爲不同的意見。不少人認爲，這個問題不可能有普遍性的答案，因爲在多元社會中，各人有各人的選擇。幸福，往往只是個人的主觀感受，沒客觀性可言。它只是一個相當形式的概念，不同人可以塡進不同內容。在一個非目的論、非神學的世界中，任何爲幸福生活下一個較實質及普遍性的定義的努力，似乎均注定徒勞。

這的確是很難的問題。合理的多元主義 (reasonable pluralism) 是現代自由社會一個顯著的特徵。強行將不同的價值觀人生觀排高低定優劣，既不可能，亦沒必要，更不可欲。從自由主義的觀點看，只要沒違反他人的權利和自由，每個公民自可根據一己的喜好去追求各自的人生理想。國家對於什麼是幸福的生活，採取中立的態度，不加干預。對於「人該如何活才叫活得好，活得幸福」這類問題，自由主義認爲不是公共政治要處理的問題，而是個人在私人領域中的選擇問題。但自由主義這種立場，並沒有真正回答蘇格拉底的問題。它只是將它擱在一邊，不去處理。由此，很多人認爲，所謂幸福及意義問題，只是個人選擇的結果。只要是人們真誠選擇的，便有意義有價值。不同選擇之間，沒有高下之分。幸福，純粹是人的主觀賦予。去到這一步，蘇格拉底的問題，不僅被擱在一邊，更加被消解掉了。人該如何活？按你當下的主觀意願去活。什麼是幸福？滿足你當下最想滿足的慾望便是幸福。

從政治安排的觀點看，自由主義的做法自有其理由。但將人生意義的問題歸入私人領域，並不涵蘊意義問題便從此被消解，一切還原爲個人的主觀選擇，然後便接受價值主觀主義的結論。道理不難理解。即使選擇重要，但不表示凡個人所選擇的，便有價值。選擇並非幸福的必要條件，更加不是充份條件。一個人的生活是否幸福，在於他選擇的生活是否

有價值有意義，而不僅僅在於選擇本身。以下是筆者一些很初步很不完整的對此問題的思考。我將指出，一個幸福的人生，需要滿足一些條件。而人是否活得豐盛有價值，並非完全由人的主觀意志決定。

首先，蘇格拉底的問題本身，必須假設我們每個人是有意願去追求幸福的。其次，我假定幸福問題，和意義問題有緊密聯繫。一個幸福的人生，便是活得有意義的人生。而意義問題，則和價值問題分不開。如果一個人覺得自己的生活一點價值也沒有，我想他也不會尊重珍惜享受這種生活，自然也談不上有什麼意義。因此，問題的關鍵，是什麼形式的生活，才是有價值的生活。

這個問題也意味著，我們所要探討的，不只是人生某一時刻某一活動的價值，而是從整體人生來談。我們視人的生活爲一有連貫性的整體 (unity)，而不是割裂的及片段式的。而令得人的生活具有某種同一性，並將不同目的聯繫起來的，是 John Rawls 所稱的「人生觀」(conception of the good) 又或 Bernard Williams 所稱的「根本計劃」 (ground project) 。這些 ground projects 決定我們人生的基本關懷，並成爲解釋及證成我們行動的參照系。它們是賦予我們生活意義的背景。舉例說，如果我的 ground project 是要做一個好的哲學家，我的生活便自然會以此爲目標，並爲實現這個計劃，定下其他的「次計劃」 (sub-plans) ，然後努力選擇有效的方式去實現這個計劃。 Ground projects 之所以根本，是因爲它對我們十分重要，以至成爲界定我們身分 (identity) 及生活意義的不可或缺的部分。

什麼令得我們的ground projects有價值？這有內在和外在兩方面的原因。就內在言，行動者 (agent) 本身必須認同這些計劃對他的意義。若從第一身的角度看，自然是當事人必須相信自己的生活是有價值的。而且，這個「相信」，必須有理由支持，而不只是個人任意及主觀的選擇而已。畢竟，生命是「我」的，而「我」的生命只有一次，「我」在乎自己如何活。因此，追問生活的意義和價值，其實是一個「自我證成」 (self-justification) 的過程：我爲什麼選擇此而非彼，爲什麼放棄這而非那？一個重視自己生活的人，必不會認爲凡是自己選擇的便有價值。因爲我們知道自己有可能會犯錯，知道生活有不同的可能。又，這些 project 不一定是人的選擇的結果，例如有人自小在某種宗教環境中長

大，視信仰爲生命中最重要的東西。儘管如此，要使這些 projects 成爲一個人真正的關懷，還是要得到個人的接受 (endorse) 。

但內在的認同，並不足夠。我們所選擇的人生計劃，還需要得到外在的認同。這有幾層意思。第一，我們活在社群當中。我們對自我的理解，總是和所屬的傳統文化分不開。「我是誰？」，問的不僅僅是對抽象自我的理解，還有具體的身分：我是一個老師，一個中大畢業生，一個香港人等等。這些角色的內涵及其意義，相當程度上是由該社會的文化傳統界定的，而非個人選擇的結果。第二，一個人的 ground project 的形式、內容及其重要性，不是個人獨白沉思的結果，而往往要訴諸所屬的傳統文化的不同資源，從而證明其合理性。例如，在日本，很多男性視做相撲手爲人生最大目標。但在香港，這卻難以想像，因爲香港並沒有相撲的傳統，社會也不視此爲一有價值的活動。

所以， ground projects 的價值深受外在環境的影響。我們希望我們的 projects ，得到其他人及社會的認同，尤其渴望得到 Charles Taylor 所說的「重要的他者」 (significant others) 的接受。所以，所謂外在和內在兩個方面，總是互爲影響，互爲牽制。當我們從內心肯認自己的 ground projects 時，其理由往往正來自於所屬的傳統文化。但人作爲有反省意識的理性主體，卻有相當高的自主性（當然因人而異）。他不是被動的接收外在的訊息，然後照單全收。即使外在環境的壓力如何大，個體依然可以通過反省，進行調整及抗衡（雖千萬人吾往矣、遺世獨立等是較極端的例子）。

所以，當個人在判斷 ground projects 的價值時，既非完全主觀任意，亦非決定論。它總牽涉主體對自我，對身處環境的不斷的理解和反省。Ground project既不是不變，又不是隨時可變。前者不可能，因爲我們有自由意識。後者不合理，因爲若果隨時可變，便正和 ground project 的理念本身有衝突。 Bernard Williams 在提出他對效益主義的批評時，便說明了 ground project 的這種性質：

> The point here is not, as utilitarians may hasten to say, that if the project or attitude is that central to his life, then to abandon it will be very disagreeable to

> him and great loss of utility will be involved...On the contrary, once he is prepared to look at it like that, the argument in any serious case is over anyway. The point is that he is identified with his action as flowing from projects and attitudes which in some cases he takes seriously at the deepest level, as what his life is about. (Williams, *Utilitarianism: For and Against*, p.116)

如果以上分析合理，那麼說，一個人的人生意義，純是個人主觀的選擇的結果，便不正確。當然，這並不表示不同的ground projects之間，可以有一客觀的次序，排出價值高低。儘管如此，即使在一個多元社會中，社會仍然會對不同projects進行排序。按Walzer的分析，社會由不同的 social goods 構成不同「領域」 (spheres) 。不同 projects 亦由此而生。但這些 social goods ，總會有些佔優勢，從而令其轉變成 dominant goods 。(Walzer, *Spheres of Justice*, chap.1) 在資本主義社會，佔主導的領域當然是市場，而市場的媒介是金錢，金錢則可以入侵其他領域。既然如此，賺得金錢愈多的 projects ，在當下社會來說，排序自然是最高的。

問題卻在於，當我們探問人生價值時，我們不是只從外在觀點 (external point of view) 來看，更重要的，是我們也從內在的，第一身的觀點 (first-person point of view) 來看，即：這個 project 爲什麼對我重要？而答案卻不能完全由外在條件來決定。即使社會主流認爲某一職業最能賺錢，亦不意味每個人必須以此爲人生的終極目標。作爲一個自主的人 (autonomous being) ，我們總可以有其他考慮和堅持。這些考慮可以是反潮流的。（當然，反潮流不表示其背後的理由是自我創造的。我們可能只是從社會文化中吸取其他資源來肯認自己的 project）。例如做一個藝術家雖然可能要捱窮，但藝術創作所帶來的滿足感，卻是金錢不能買到的。因此即使社會大多數人不認同我的project，我仍然可以肯定其價值和意義。（當然，這有程度上的分別。如果沒有一個藝術家社群，又或該社會對藝術創作沒有最低度的承認，這種堅持會相當艱難，因爲外在壓力會變得很大，選擇的機會成本也會隨著增加。）

就此而言，人的自主性，令得人成爲自由人。人的自由的本質，令得價值的客觀排序變得極爲困難（嚴格點說，人的自主性和多元社會，是互爲影響，並共同導致此一結果）。這種自主性，也許正是人作爲人的高貴所在。亦由於這個理由，我們可以同意 Raz 的分析，一個自主的人生，需要價值多元的社會環境。 (Joseph Raz, *The Morality of Freedom*)

只有社會肯定不同 social goods 及 conceptions of the good 的內在價值時，不同個體在作選擇時，內在和外在兩者之間的張力才不至如此大，社會才能寬容，甚至欣賞那些「特立獨行」之士。

既然 ground project 對我們的人生如此重要，那麼人們在實踐自己的 ground project 時，當然需要投入及付出。當然，不同 projects 所要求的投入程度各有不同。但一般來說，很多ground projects都需要相當大的付出。例如一個人立志做一個藝術家，便需要很長時間的練習觀摩，需要一次又一次的嘗試。同樣道理，文學家科學家運動員醫生政治家等等，都是一樣。

既然如此，那是否表示一個人對自己的計劃愈投入，從而愈成功，生命便愈有價值？這並不易答。原則上，如果一個人愈重視他的 ground project ，那麼滿足感理應會愈大，生活也愈感到充實。但人生可能不止一個project，又或人生有其他寶貴的價值，值得我們追求。可是在時間及其他限制下，這些價值常常和 ground project 有衝突。例如當一個人耗盡所有時間在某一project上面，他便可能要放棄家庭生活、友誼、愛情等。但這些東西，對很多人來說，同樣是構成幸福人生的一個重要條件。所以，如何取得平衡，是一不易處理的問題。另一原因是，一個人愈投入某一project，該project在其生命中的份量便愈重，則期望會愈高，受到挫折的機會則愈大。而這種挫折，未必人人可以承受。此外，愈投入某一計劃，視野可能愈窄，往往只能從該計劃的特定眼光看世界，則看問題有趨於偏激極端之虞。或許，這是不得已之代價。

問題因此是：衡量一個人的幸福與否，是就其成就言，抑或就其平衡不同價值而言？這也不易答。一個人的成就，當然有外在的客觀量度標準。問題在於，判斷一個人幸福與否，依然得考慮內在的個人觀點。從第一身的觀點來看，他如何看待自己，始終是一不可忽略的因素。這解釋

了爲什麼很多外人看來十分成功的人士，內裡卻常常自覺一己生命毫無價值。

除了投入，ground project 另一常見的重要元素，是它往往有一內在的卓越標準，從而令我們在不斷的實踐中，得到進步，並感受自我實現 (self realization) 的喜悅。一般來說，ground project本身愈複雜，挑戰性愈大，那麼得到的滿足感便愈大。 Rawls 在《正義論》中所說的 Aristotelian Principle 指出的便是這點。

> Other things being equal, human beings enjoy the exercise of their realized capacities (their innate or trained abilities), and this enjoyment increases the more the capacity is realized, or the greater its complexity. The intuitive idea here is that human beings take more pleasure in doing something as they become more proficient at it, and of two activities they do equally well, they prefer the one calling on a larger repertoire of more intricate and subtle discrimination. (Rawls, *A Theory of Justice*, 1999, p.374)

或會有人問，會不會有人沒有 ground project？我想是有的。而這通常是由於外在條件的限制。例如很多人爲了生存，生命中大部份時間都是做一些既非自己選擇，亦非自己認同，但卻不得不做的工作，而當這些工作極度異化，又或其性質完全沒有挑戰性，要求的只是不斷的重覆的時候，我們有理由說，這樣的人生，不是一個幸福的人生，或其價值較低。這種結論，絕不是對某些人或某些行業的歧視，而是出於對人的尊重：尊重人的自由本性以及 ground project 對我們生命的重要性。由此帶出的政治含意是，過度分工、過度貧富懸殊、過度價值單元的資本主義社會，令得很多人無法享受有意義的人生。

最後，一個幸福而有意義的人生，和運氣 (Luck) 息息相關。生活充滿不確定性。我們出生在哪個社會，哪個家庭，活在哪個時代，生成怎樣的個性，遇到什麼人，都不是我們選擇的結果。這些偶然因素，深深影

響我們的人生際遇及個人幸福。當然，這些偶然，並非不可以改變。例如改變一個社會的基本制度，便可以根本地改變我們每個人的處境及選擇的空間。儘管如此，從個人際遇來看，運氣的成份仍然相當大。以性格爲例，即使在完全相同的處境中，性格不同的人，往往會作出不同的選擇，並對這些選擇有完全不同的感受。但性格，卻在很大程度上，不是我們選擇的。這也許是人作爲人的無奈！◇

2. 論命運

■ 盧浩文 (Lu)

我十分同意周生最後一段所說：「一個幸福而有意義的人生，和運氣 (Luck) 息息相關。生活充滿不確定性。我們出生在哪個社會，哪個家庭，活在哪個時代，生成怎樣的個性，遇到什麼人，都不是我們選擇的結果。這些偶然因素，深深影響我們的人生際遇及個人幸福。」

每想到這點，除了無奈，還有感嘆和可惜，甚至有點不忿。面對命運，人實在毫無招架之力。我似乎極端悲觀地覺得人生中每一件事，都充滿機緣巧合，令得人無法好好掌握。當下鑿鑿之事，下一秒便可灰飛煙滅。每想及此，我總問自己爲何不及時行樂？這巨大的不確定感，無日無之的縈繞著我，令生命變得輕飄飄，又如何可以安然地去籌劃自己的人生計劃？但樂觀地看，也正是這種催人的不安，逼使我尋找生命中的重點，督促自己於有限時光中，每秒都活得有價值。

外在環境，甚至是個人性格，往往不能爲自己所控制，但人卻要承擔其中很多後果，這正是命運最無奈之處。無可否認，制度可以「根本地改變我們每個人的處境及選擇的空間」，但人與人之間的相處又如何？我們會因爲其他人的行爲或性格而怪責、討厭、憎恨他們。假使我們認爲一個人的性格，甚至所言所行，真的是不爲人所能控制，因而不應得 (underserved) 的話，那麼我們基於甚麼出發點，去怪責、討厭、憎恨其他人呢？我並非說不能判斷，但做錯事的人是基於什麼而被責難呢？如果命運的力量真的那麼強，是否每個人做的事都是無辜的？

也許周生會說，一個人如果有反省的能力，便應該能知道什麼是合理，什麼是不合理。因此，人應該爲他的行爲負責。這反省的能力，亦

令得周生說「決定 ground projects 的價值，既非完全主觀任意，亦非決定論。」我卻極端地認爲，這種反省能力，無論是有沒有擁有或發展，抑或是願不願意使用，均受環境、智力影響，並非自己所能控制。正是有不少香港人，或因生活的壓力，沒能接受教育，又或因他們的社群生活欠缺反省的傳統，從而令得金錢成爲普遍的人生價值。身邊喜歡學術的人，卻對熱衷於賺錢的人、對讀 BBA 的人，就算不加責難，亦充滿鄙夷。但正如我所說，人對於反省人生價值的能力亦受命運限制，我們基於什麼理由責難他們？

即使人有反省的能力，但反省所需的資源、觀點，卻皆來自身邊的環境。你有機會接觸西方哲學，便能從康德的角度看人的本質，再進行不同的反思。但這只是偶然。固然透過不同的探索和反思，人可以取得不同反省的觀點，但那極其量只是命運所得的累積而已。

固然，溝通和反省的確是最有效抵抗命運的工具。但除此以外，我們還可以做甚麼？

就我而言，了解到生命的無奈和人的限制，以及命運的力量，正是寬恕和 kindness 的一個重要基礎。◇

3. 人生沒有特定的意義

■ 劉清漪 (Cherrie)

看到周生的電郵， 我也想到人的價值和意義的問題。 我覺得這個問題，和生命的由來有關。這就好像一部電話，它的意義，便是讓人打電話與別人聯絡。如果這部電話壞了，不能再打出，便再無價值，因爲電話製造出來是有其目的的。

但人呢？進化論認爲人是偶然進化來的，既然如此，人生本身是無目的的。所以我認爲，可能人無論做什麼都無所謂，只要自己覺得有意義便行。即使其他人認爲沒有意義也不要緊， 因爲人沒有一個規定的意義，不像一部電話不能打出便變成廢物。◇

4. 人存在的目的

■ 周保松

Cherrie的回應很好，正正點出問題所在。當我們談一件物品的意義或價值時，我們總是從其功能 (function) 或目的 (purpose) 來談。電話的價值在於溝通，手錶的價值在於計時等。所以，一個好錶， by definition，是行得準的錶。但人呢？人的function是什麼？在前現代的世界，大家都覺得人和萬物一樣，其實有一個目的，只要實踐這個目的，便是最有意義的生活。但在今天的社會，人們不再相信人的存在有什麼目的可言，因此也沒有什麼客觀的人生存的意義。

我自己不太滿意這種說法，因爲按此思路，人生的意義，完全由個人主觀意願決定。一個科學家或一個藝術家的價值，和一個吸毒者或一個終日游手好閒的人的價值，是無分高低的，只要他們喜歡便行。但我們真的如此看人生嗎？如果真的如此，那麼我們何苦仍要努力的追求有意義有價值的生活？我們的追求本身，正正說明我們相信生活有好壞之分，價值有高低之別。沒有這個分別，我們的追求，本身便變得不可理解。◇

5. 我爲甚麼而活著

■ 王向真

讀了周生的文章後，感觸頗深，但疑惑不減反增。一直被困擾的問題，彷彿只是因有了理論的支持而變得清晰，但卻依然覓不到解決問題的答案。

附件中的文章，是根據上學期我和一個朋友的通信整理出來的。面對著半年前的困惑，如今的我們，似乎並沒有因爲閱歷和年紀的增長而變得明智。也許，這就是生活。這些生活中的最基本的問題，好像牛虻一般，不時出現，迫使我們過一種「反省的人生」。

> 這些天一直處在一種渾渾噩噩的狀態之中，感覺自己活得很茫然。原因很簡單，我感覺我已失去自己的目標，同時又開始懷疑：我爲什麼而活著？

爲了事業嗎？我實在想不明白，爲什麼每個人都要去追求事業上的成功。或者像你所說的，事業的成功，是爲了造福更多的人類。爲了永恆的生命？但我們不應該更多的承認，每個個體選擇的權利嗎？社會爲了它的進步而要求每個人去追求自己的事業，但究竟什麼是社會的進步？物質的增長還是每個成員的幸福？（當然，這又把問題扯到另一個難以解釋的問題上：「什麼是幸福？」）當我想不明白自己要做一番事業的動機的時候，我很難讓自己滿腔熱情地投入進去，甚至相反，我想退下來，好好想一想。

這些天和胡子軒就這個問題聊了很久。他是一個活得很明確的人，他爲了造福更多的人類而活著。而我們兩個爭論的焦點是，當我們考慮一個問題時，究竟應該以社會爲出發點，還是以個人爲出發點？他說自己是未出茅廬的諸葛亮，我說自己是未入茅廬的陶淵明。不過，我入茅廬是爲了思考，那天想明白了我才會決定是否在裏面呆下去。

如果說我可以在事業之外找到另外追求的話，或許這個問題還不是那麼難以解決。不幸的是，我現在甚至想不清楚，我自己究竟想要什麼，想做一個什麼樣的人。或許讀一輩子書，做一個博學而明智的學者是個不錯的選擇，但這會不會是我一時迷惘的權宜之計？除此之外，我還可以做一個什麼樣的人？或許正像你那篇文章所說，我們被訓練成了機器，於是找不到目標不是一種必然嗎？正像我們那位哲學家似的英語老師所說，當你站在西單的行人天橋上，看著下面川流不息的人流車流，你能想明白他們爲什麼如此奔忙嗎？你能在這股強勁的潮流中，找到自己嗎？社會的高速發展，使得每個人都愈發的迷惘，或許我們每個人都逃脫不了被訓練成機器的命運；或許，我逃避事業，也僅僅是因爲不想迷失自己，變成社會的機器(儘

管這台機器可能很出色，但它畢竟還是台機器)。

其實這一切疑問的起因很簡單：光華是一個令人失望的地方，北大也是。光華裏的大多數人，腦子裏只想著賺錢，當官，找女朋友，以至於你覺得這裏簡直就是蔡元培之前的老北大，能夠成爲朋友的人少之又少。於是我不得不懷疑，如果我今後的事業，就是要和這些人共事的話，那麼這個事業，究竟值不值得我去做？而北大呢？當然，有些教授很好（聽說而已），而有一些教授，竟然公然講如何爲了成績，爲了班幹部的競選而去給老師送禮，還把這當作管理學（你知道，這是我所不能接受的）。於是我又不得不懷疑，如果我今後從事的所有事業，都是要求我去做這些事情的話，那麼事業這個東西本身，到底值不值得我歪曲自己的本性去屈就它？或許這只是中國的特殊性？或許，人的本性就是一種爲了生存的欺詐與不公？如果是那樣的話，那我究竟應該怎麼辦？

或許，我否認人的社會性就是一種根基上的錯誤？

問題提得太多了，並不是要求你去回答，而是希望你去思索。當然，不希望你思索得和我一樣渾渾噩噩。

* * *

曾經對星空許過一個願：不要因爲感情用事而一事無成，不要因爲追逐功利而冷酷無情。一個很美好的願望。但也只能是一個願望而已，因爲後來才明白，我們天生是註定要在理性與感性間掙扎而痛苦著的。

人真是莫大的悲哀，因爲人是有思維的動物。

因爲你是動物，是一個活生生的生命，所以你永遠也擺脫不了自己的感情，永遠會有喜怒哀樂。不幸的是，你又是有思維的，是理性的，所以你總試圖壓制自己的感情，在一個理性的世界中更好的生存。絕對的理性化或絕對的感性化，都不是正常的人格，但在理性與感性之間徘

徊，又是那麼痛苦。思維是人類的榮耀而又是人類的悲哀。爲什麼我們要在這個悖論中生存？

思維真是我們的悲哀。我們本可以簡簡單單地活著。但現在，我們卻不得不思考一切，懷疑一切，甚至我們自己的存在，進而思考我們自身，問一個聽起來荒誕卻又難於回答的問題：我們爲什麼而活著？

真的，我們爲什麼而活著？

這似乎是一個無解的問題。然而不幸的是，只有在這個問題解決之後，其他問題才有解決的希望，儘管這個問題本身看似沒有意義。

我們可以說，我們爲了種族的延續而活著。但這更像是一個動物的生存理由，而不是一個有理性的，自覺的人的生存的理由。我們的生命，應該有一個更爲人性化的解釋。

所以，我們也可以說，我們爲了自己的幸福而活著。這似乎是一個堂而皇之的理由了。但幸福又是什麼？一千個人有一千個答案。更何況，當一個人根本沒有希望獲得幸福的時候，究竟是什麼支撐著他的生命？

或許是希望吧！所以我們還可以說，我們爲了自己的夢而活著。真的，我一直以爲，如果哪一天我連夢想都失去了的話，那我便去自殺好了。但是，希望又是什麼？如果我們的夢就是要活著呢？何況，這個答案更像是詩人的癡想，而不是思考的產物。

我們也還可以說，我們爲自己的父母而活著，爲了祖國而活著，爲了愛你的人而活著……但是顯然，這些答案都不是令人滿意的，因爲它們不能代表我們全部。

誰能告訴我，我們爲什麼而活著？◇

6. 論命運的不可抗拒

■ 劉婉婷 (Michelle)

小時候的我，常常會出現一個怪情況。自己一個人坐著的時候，會無緣無故忽爾發呆，人像置身在一個無限的空間，然後問自己：我身處在這個偌大的世界裡幹嗎？我幹嗎拿起筆來做功課？眼睛望出窗外，雙腳走在路上，我其實爲什麼會在這裡？我在這裡其實是在做什麼呀？這種感覺非常怪異，往往會持續幾分鐘，直至我立心什麼也不想，並去做下一件我要做的事的時候。

長大一點以後，這情況便慢慢不再出現。我只會偶然產生一些奇奇怪怪又混混亂亂的想法，諸如：蚊子爲什麼要吸我的血？是因爲本能地防止肚餓的痛苦？那麼蚊子用一生大部份的時間去努力避免痛苦，真是悲慘的蚊呀！又例如，人類的社會被創造得越來越複雜，到底爲了什麼？人人擠巴士準時上班處理一大堆極端繁瑣的文件，有沒有人想想，爲什麼要不斷製造然後再處理掉這一堆堆繁瑣的人爲的東西？又有些人，勾心鬥角爾虞我詐到一個極端高深的層次。最終，其實，他只是想要大量可以換取別些物品的代用券。

再長大一點以後，偶然想起以上的發瘋來，總是自嘲：小時候的我，因爲思想太單純，也就過份地自覺，平常的人生，可不是每做一個動作，也要先想想爲什麼去做的。生活就是生活，你既生下來了，就要活；最多就再去想想如何可以活得快樂。人爲什麼被生下來？爲什麼在社會上存在？這些所謂人生存在的根本意義的問題，和人（主觀）認爲自己活在世上的意義，並無直接關係。人認爲自己活在世上的意義，大都並非源於實踐「人爲什麼被生下來」之原因。世上大部份（快樂的）人，往往從來不知人爲什麼被生下來，但又簡單而滿足地生活著。現在上了周生的課，在（因自身的疏懶而）淺薄的哲學知識幫助下，就認爲現代（大部份的）人，壓根兒都是後果論者 (consequentialist) ，所以後果論才這麼的受歡迎。

那麼，究竟什麼是一個美好的人生？以前的我會認爲，自己認爲是美好，便是美好了，也是所謂的「自我感覺良好」也。但看過周生的《論幸福》，卻隱隱然覺得這想法有些不妥。周生說：「我們的生活，

是有目的的。我們不是任意而行。當然，生活中有很多不同目的。但令得不同目的之間構連成一整體的，是 Rawls 所稱的「人生觀」(conception of the good) 以及 Williams 所說的「根本計劃」 (ground project)」……當我們投入這些人生觀時，我們的人生便有價值，並「在不斷的實踐中，得到進步，感受自我實現 (self realization) 的喜悅。」以下一段更非常觸動我：

「一個幸福而有意義的人生，和運氣 (Luck) 息息相關。生活充滿不確定性。我們出生在哪個社會，哪個家庭，活在哪個時代，生成怎樣的個性，遇到什麼人，都不是我們選擇的結果。這些偶然因素，深深影響我們的人生際遇及個人幸福。」

這簡直是我一直以來的信念所在！其實我信基督教的原因，多多少少都與其「沒有不可以寬恕的罪人」的信條有關，其次就是人人生而平等。阿 Lu 說：「我卻極端地認爲…反省能力，無論是有沒有擁有或發展，抑或是願不願意使用，都受環境、智力影響，並非自己所能控制。」 我覺得這實在有道理。周生問：「例如一個罪犯不需要對自己的行爲負責？」我會認爲，罪犯不需要對自己的行爲負責，我們爲了社會其他人的安危利益而關起了他，其實我們是自私的。故此，刑罰的意義，實在在於改造罪犯，給他們一個重新塑造爲世所容的性格的環境，再給予他們機會重獲新生，其他人完全沒有權利去歧視新生之罪犯。

周生另一個問題：「什麼是我們需要負責的？難道你一切的選擇都已被命定？」 這實在有些難以回答。勉強去答，我會說，在人生而有自由意志之下，盡量摒除被命定的環境所給予他的壞影響，餘下的就是我們所需要負責的。

文章很長，非常高興我居然可以打得出這樣長的「文章」(非論文)。回應大概有些膚淺，但這些的的確確是我心裡所想的。◇

7. 論人的自由自主

■ 周保松

Michelle和Lu之前的回應的共同點，是認爲每個人的人生處境、際遇以至行爲，都受外在環境影響，並非我們所能控制。由此而推出，沒

有人應得這些後果，也沒有人需要爲這些事負責。所以，才會有Lu所說的「反省能力，無論是有沒有擁有或發展，抑或是願不願意使用，都受環境、智力影響，並非自己所能控制」，以及 Michelle 所稱的「罪犯不需要對自己的行爲負責」的結論。

兩人的觀點有很強的決定論 (determinism) 的含意。我認爲如果去到如此極端的立場，似乎難以令人接受。因爲如果這種想法成立，那麼我們有什麼理由譴責中共六四屠城，又或認爲美國出兵是不義之戰？又或有什麼理由，稱讚一些人所做之事是道德及高尚的呢？——畢竟，這都不是他們爲之負責的。回到我們每天的生活。難道你在準備 3070 的論文時，到底用多少時間去準備，花多少精力去思考，也不是你所能夠決定的？如果不是你所能決定，那麼分數高低似乎也沒有意義了。我想指出的，如果決定論成立，那麼我們便無法談理性、道德以及責任等概念，但這些概念卻是我們生活最根本的部份。因此，要麼我們在欺騙自己，要麼決定論錯了。

決定論和自由意志 (free will) 的問題，在哲學上爭論不休。但正如我今天在討論Marx所說那樣，我們當然不能，也無需否認環境對我們的影響，但「影響」不等於「決定」。我個人並不相信有所謂 unconditional autonomy ，但亦不願接受 total dependence on external environment的觀點。我比較傾向接受 Marx 的說法，人是歷史性的存有，我們既受環境限制，但亦能透過人的創造性及反思性活動，努力克服種種外在限制。如果人沒有這種自由的能力，那麼我們如何解釋人類創造的種種文明？「自由」的能力在歷史中發展，也在不斷學習中成熟——無論是對社會或是對個體而言。當我們愈來愈意識到外在環境的限制，並透過種種方式（社會政治制度、科技的進步等等）克服這些限制，我們難道不是愈來愈自由？我不同意Marx的，是他所稱的經濟結構決定我們的意識，以及人類歷史線性發展的這種決定論。

當然，自由的概念相當複雜。自由不是只得一種，也不是 all or nothing。一個制度增加了某些自由的同時，可能同時產生了別的宰制。例如市場增加了我們的某些自由，例如交易自由，就業自由，擁有財產的自由等，但市場導致的「商品化」及「異化」問題，會否同時成了對

人更深的宰制？你如果細心讀讀Marx對資本主義社會的那些批判，真是令人顫慄和感慨不已。看看香港這樣一個富裕社會，我們還是有那麼多無法滿足的慾望，絕大部份人視工作爲生命的負擔，階級之間存在種種壓迫，那麼多人活得不快樂，我們不得不停下來思考：人類這樣走下去，會否不是步向自由？或如Marx所說：我們集體創造了這樣一個制度，然後反過來它不斷的宰制及支配我們的生活？◇

8. 論生命的意義
- 與陳特先生對談

■ 陳特 / 周保松

周： 今天，我們想討論生命的意義。這個問題實在不易談。讓我從大家都熟悉的希臘神話——西西弗斯 (Sisyphus) 的故事談起。西西弗斯因爲得罪了冥王，死後被罰每天要將一塊巨石，從平地推往山頂。幾經艱苦，當石頭快要到達山頂時，卻不受控制地滾回山腳。受盡折磨的西西弗斯萬般無奈，只好重新來過，石頭又再滾下來。一次又一次，週而復始。這個故事，常常被存在主義用來說明生命的荒謬。爲什麼荒謬呢？

陳： 我覺得這個故事首先告訴我們，生命中有許多事，都並非我們所能控制。每個人的出生、死亡以至生活中的很多遭遇，都不是我們選擇的結果。我們被拋擲到這個世界，然後被迫面對命運的安排。從這個意義來說，我們每個人或多或少都是西西弗斯。

對於生命的偶然性，我很小便已有切身的感受。記得讀小學的時候，我經常考試考前幾名，小學畢業後也順利地考取了當地最好的中學。那年我十二歲。有一天，我穿著校服，揹著書包在街上走，一副志得意滿的樣子。行過街角，卻見到小學班上考第一名的那位同學正在餵豬。原來他家裡太窮，沒有機會再讀中學。我當時彷如被一盆冷水淋下來，剎那明白到，一個人無論多麼出色，也不是想讀書便可以讀的。我能讀上去，只因我比他幸運，生在一個家境較好一點的家庭罷了。

那件事對我影響很大，現在想起仍然歷歷在目。我們常常以爲，人生很多事都在自己掌握之中。想深一層，其實不然。以行山爲例，在途中你會見到什麼風景，不是你出發時所能預見的。我患癌病的經歷，更加深了我的體會。一個人的自然生命，說得悲觀點，完全是命運的奴隸，沒有甚麼值得驕傲，也沒有甚麼值得自責。

周： 讓我也談談對西西弗斯這故事的理解。如果西西弗斯根本沒有自我意識，不懂得反思他這樣的生活到底有何意義，而以爲一切都是理所當然，那麼推石本身，並沒什麼荒不荒謬。真正的問題，是西西弗斯是一個人。他有自由意識，他在乎自己的生活，他希望他的生命過得有價值。因此，他一定會問：這種重覆乏味徒勞的推石生活，到底有何意義？這是西西弗斯的問題。

我想西西弗斯可以有兩種方式，回答自己的問題。第一，他可以相信，推石其實是爲了實踐一個高遠的目標，例如在山上建立一座神廟。如此一來，生活遂有方向有重量，推石本身不再徒勞，因爲他爲世界增添了一些本來沒有的東西。但西西弗斯一定會很快便失望，因爲他的目標永遠無法實現。但想深一層，即使石頭不再滾下山又如何？他會推完一塊，再推另一塊。神廟建成又如何？他會想建另一座。西西弗斯要麼很快便會感到乏味，要麼便無止境的追逐一個又一個目標，直至老死。西西弗斯如果有一點歷史意識，我想他也會很快便明白，這些神廟，總會有塌下的一天。世間並無不朽。況且，即使不朽又如何？不朽對誰重要？
第二種方式，是相信生活的意義只能向內求，而不能向外求。西西弗斯會告訴自己，推石這過程本身便是有價值的，不管最後結果如何。爲什麼呢？因爲價值是人賦予的。只要人令自己相信自己的生活很有價値，意義問題便可解決。這種方式似乎十分輕省，因爲它不需依賴任何外在的標準。但生活不見得如此任意。西西弗斯之所以要問意義的問題，正正因爲他不想自欺。他渴望活得真實而有價值。活在一個自欺的世界，或許令他暫時減少一

些折磨，但他卻不能長此下去。西西弗斯總會知道，他實實在在地活在不自由之中。

西西弗斯的問題，多少也是我們每個人的問題——一旦我們意識到，我們的生活某程度上也是推石上山的過程。

陳： 我同意你所說，我們每個人或多或少，都是西西弗斯。稍爲想想我們的生活，便會發覺很多時候真是不由自主，而且也在不斷重覆又重覆。

因此，如果要談生命的意義，便必須從人能夠自作主宰那一面談起。這也是爲什麼存在主義特別強調人的自由意志。其實不僅存在主義，中國古代儒釋道三家、基督教、印度教等，都希望在不能主宰的生活之中尋求主宰。兩者的不同，在於存在主義強調生活中沒有任何的規範和權威，古代哲人則嘗試提出一套客觀標準，讓我們看到生活的價值所在。他們雖然觀點各異，但卻都認同不斷追求慾望滿足的生活，談不上是一種自我主宰的生活。

蘇格拉底強調人要追求智慧。但爲什麼追逐名利的生活，便算不上熱愛智慧？因爲他覺得這條路錯了。耶穌也是一樣。耶穌受到撒旦的三個試探，也是和榮華富貴、世俗權力有關。其實每個人都受到這些試探。但耶穌決定不走一般人行的路，而走另一條路，雖然這條路十分艱難，但真正的生命在那裡。他選擇了和上帝合一，和宇宙萬物合一。

周： 但蘇格拉底和耶穌還是和存在主義有著根本的不同。蘇格拉底和耶穌對於什麼是人最後的歸宿，什麼是美好的生活這些問題，都相信有客觀的答案。人雖然要自作主宰，但不是說凡個人決定的便有價值。存在主義卻根本否認有什麼普遍性的標準，最後一切均由人的主觀選擇決定。

陳： 你說得對。存在主義反對有任何普遍性的規範，反對權威主義，最後只剩下一個光禿禿的自作主宰的個體。我覺得歷史很古怪很有趣。人類最初的歷史，是只有群體，沒有個體的。然後在公元前幾百年，耶穌、蘇格拉底、孔子、釋伽牟尼等思想家出來，全都強調個體的重要性，要人透過個體的覺悟、良知或理性能力，找到人生的安頓所在。以基督教爲例。基督教最初是從反對猶太教的規範主義裡出來的，例如不去聖殿、安息日出來做事等。耶穌是十分反傳統的。他不聽從權威的規範，背著十字架，願意犧牲一切去選擇自己的道路。我覺得耶穌表現了他對自己的選擇的堅持。但到了中世紀，基督教卻變得教條化、機械化、權威化，人的個體性便漸漸地消失了。

存在主義其實是二次大戰後，西方社會對納粹主義及共產主義的一種抗議和反省。它的問題在於強調自作主宰，但卻變得過於極端。法國哲學家沙特特別強調選擇，但我想他也知道，選擇不可能是一切，也不應是判斷價值的唯一標準。

周： 我覺得存在主義的問題，其實反映了現代社會一個困境。在自由社會，我們給予人的個體性很高的位置，重視人的選擇，但選擇本身並不能解決意義的問題。一個人選擇行什麼路，過怎樣的生活才有價值，似乎不是一句「我喜歡」便足夠。這樣會令得所有問題都變得無從談起。在個人自主和價值的客觀普遍性之間，似乎有一重張力。

陳： 你的觀察很對。存在主義說，我說它有價值便有價值，因爲價值是我賦予的。這的確是個問題。西方知識論的傳統，最關心如何找到確定的知識，即確定到不可以否定的知識。但這個要求實在過於嚴苛，因爲即使在自然科學裡，不同學科的知識的確定性也各有不同，社會科學便更不用說了。但在人生哲學的領域，我們並不需要找一個像 2+2=4 的標準。就像學駕車一樣，駕車師傅通常會教我們一個安全駕駛的標準，但每個人的駕車方式，其實都

有少許不同，只要不太過份便會安全。我的意思是說，人的生命可以容許很多空間。孔子在《論語》中的教導，便往往因人因情況而異；孟子講仁義，最終也要講「權」，即要考慮實際情況。這樣說，並非抹殺價值的客觀性，而是說我們有一套大概的指引便可。這些人生的指引從哪裡來呢？根據過往人類的經驗。例如幾千年前柏拉圖說民主不好，但累積下來的經驗，卻告訴我們民主較不民主好。我覺得人生的價值，社會的規範等，都屬於這一類。

周： 回到一個較爲根本的問題，爲什麼自我主宰這麼重要？在日常生活中，不見得每個人都很珍惜個人自主。

陳： 如果一個人的所有事情都並非他所能控制，那生存是爲了甚麼呢？有一次做手術前，我在病房旁邊躺著，沒有人理會我，自己又動彈不得，真有點像任人宰割。進入手術室，醫生給我打麻醉劑，整個手術的過程，什麼也不由我決定。我當時想，如果人生便像這樣，有多少榮華富貴也沒意思。

周： 就此而言，西西弗斯最大的不幸，是他不可以選擇。而人最大的幸，是在種種限制之中，仍然有選擇的空間。

陳： 對。我想這是人性的要求。人有自我意識，便會渴望自由，渴望支配自己的生命。

周： 這點我完全同意。我愈來愈覺得，人之所以會追問意義的問題，之所以要努力擺脫各種內在外在的宰制，說到底，正正因爲我們意識到自己是一個自由人。如果我們不在乎這個身分，很多價值便都無關重要。

陳： 所以我說人從群體中慢慢發展出個體的意識，是人類歷史的一大突破，等於令得人從動物的世界走進人的世界。

周： 上面我們談了自我主宰對人生的重要性。我想再回到西西弗斯的問題。我剛才提到，西西弗斯可以靠完成一些外在的目標，來肯定生活的意義。我覺得，我們大部份人都是這樣。生命就像攀山，攀過一座，再攀另一座，直至老死。所謂的蓋棺論定，便是數一個人攀過多少座山。當然，很少人會覺得自己是西西弗斯，因爲我們覺得自己推的石頭不會滾下來。但我有時想，即使石頭不滾下來，即使越堆越多，最後還不都是付與斷井頹垣？人生如此短暫，且不說那不由己的，即使是由己的，又是何等的微不足道。每念及此，我便有無窮的徒然之感。

陳： 這感覺我以前也有，我想讀哲學的人都會有。但你可以這樣想。我雖然很渺小，但始終也是整個宇宙的一分子，而每一分子都有自己的角色。石頭有石頭的角色，水有水的角色，各樣東西合起來，便構成一個美的有規則的宇宙。人和石頭一樣渺小，但人有人的位置。人懂得思想，石頭卻不會。當我回望過去，發覺自己很享受自己扮演的角色，那便夠了。還可以怎樣呢？我成全了整套戲。我的下台成全了其他人的上台。有人上台便要有人下台，如果沒有人下台，難道要大家一起擠在台上演？這不可能。

周： 剛才你談到那位考第一名的同學的遭遇。一個人的一生，似乎總是在個人努力和外在環境及運氣之間掙扎糾纏。人可以如何面對這種掙扎？

陳： 這兩者的張力的確很大。就此而言，人生是無可奈何的。即使一個人有很好的修爲，這種張力也不會消失。人有時必須要承認自己的軟弱及限制，了解到不是所有的壓力，人都可以承受得起。

周： 承認自己的限制的下一步是甚麼？

陳： 下一步便要放鬆，不要執著，盡量學會寬恕謙卑。

東： 回望過去，你如何評價自己的一生？

陳： 我一生所做的事，主要不外兩樣。第一是教育，第二是做學問。我學問雖不太好，也沒有什麼著作，但自覺一直有進步，也可以從紛雜的困惑中，找到一些見解。教育方面，我已盡力做好我的本份，反應也不算太差，學生也一直和我有不斷的交流。我所做的工作，是我自己尊重和享受的，因爲教育本身便有價值，它能令人與人之間有交流，分享彼此的人生體會。我想很多哲學家和我一樣，會認同溝通是文明社會很重要的一環。

我的一生，既能發揮自己的潛能，又享受自己的工作，也得到其他人的認同，所以我很知足，沒有什麼遺憾！◇



論科學與信仰

目錄

1. 明月與宇宙 □ 周保松
2. 科學與信仰並無衝突 □ 李少芬
3. 科學與宗教的張力：回應少芬 □ 周保松
4. 信仰與信念之別 □ 鄧小虎
5. 再論科學與宗教的張力：回應小虎 □ 周保松
6. 宗教的目的 □ 鄧偉生 （小生）
7. 宗教與真理：回應小生 □ 周保松
8. 信仰與理性 □ 尹德成
9. 宗教的經驗 □ 李少芬
10. 三論科學與宗教的張力：回應少芬 □ 周保松
11. 四論科學與宗教的張力：總結 □ 周保松

1. 明月與宇宙

■ 周保松

倫敦天氣突然轉冷，寒風撲面，黃葉亂飛，儼然是冬天的景象了。幾天前，秋天好像仍在徘徊，想不到說轉便轉。四時多在羅素廣場附近行走，夕陽將盡，最後一抹陽光灑下來，耀眼卻無力，街道行人都染上一層深黃。忍不住在路中心的安全島上停下來，好好端詳一下這古老的城市。行人匆匆，車如流水，一幢幢古樸的建築靜靜巍立，陽光就那麼一點一點的褪去。竟有風情萬種，不知言語之感。

八時要聽一講座，時間未到，遂到附近倫大的亞非學院圖書館看雜誌。由於空間不夠，圖書館原來的雜誌室取消了，最新的雜誌都挪到頂樓，和舊雜誌放在一起，要找也真不容易。取了最近的《讀書》和《明報月刊》一讀，只可惜大部份文章都讀不下去。只有《讀書》上楊絳女士寫有關整理錢鍾書的讀書筆記一文可讀。據她所說，錢先生一生讀書筆記有數百本之多。在牛津期間，兩人更是天天帶備筆記本去Bodleian邊讀邊抄——因爲這圖書館所有書都是不可外借的。這規矩其實到今日還是一樣，只是今天有影印機罷了。楊女士的文章實在好，甚至勝於錢先生。她的《幹校六記》是我看過最好看的散文之一。記得黃永玉曾撰文悼錢先生，說他們一家好讀書，怕應酬，文革時逢星期日一家三口，在客廳各佔一角靜靜讀書。雖不親見，亦爲之神往。

《明月》實在有點讓人墮落的感覺。大部分文章都是短小而膚淺，精心計算，迎合大眾口味。《讀書》認真則認真矣，只是文章乾澀，理論生吞活剝，讀起來實在吃力。出於好奇，順手拿起《明月》一九八四年的合訂本一讀。那是董橋任主編的年代。一拿起便放不下。同一本雜誌，那時的視野關懷，文章質素和今天真是不可同日而語。有夏志清過萬字討論奧威爾的《一九八四》，有余英時萬言長文討論學術與意識形態，有香港前途有中國改革，如此如此。我沒有讀過更早的《明月》，但單就八四年而論，和任何其他雜誌相比，質素是相當高的了。讀著讀著，便悚然而驚。如果那純是編者的識見不同，那還簡單。但會不會是有怎樣的時代，怎樣的讀者，才會有如此不同的內容？那豈不是說，我們的文化較之一九八四，是一步一步的向後倒退？

八時去聽Stephen Hawking的講座。被很多人視爲是愛恩斯坦之後最偉大的物理學家，坐的是劍橋當年牛頓的教授之位。他那本《時間簡史》據說賣了一千萬本。更神奇的是他全身殘廢，口不能言，身不能動，卻有如斯犀利的腦袋，窮究宇宙形成的最終奧秘。這次演講是我工作的書店主辦，宣傳他的新書 *The Universe in a Nutshell* ，由我們負責售票，六鎊一張。我本不擬聽，因爲一來不懂物理，二來從沒聽過要付錢的講座。誰知逾千張門票，眨眼售光。遂生「八卦」，想看看這位大師風采。偌大的大講堂座無虛席，鴉雀無聲。 Hawking坐著輪椅出場，頭永遠側向一邊，面容乾瘦。他無法正視我們，面部也不能有任何表情。他只能透過前面的語言合成器，先書寫，然後轉爲怪異的機器的聲音。而每說完一句，便得等十多秒，中間是一片靜默，只有他按鍵盤的「的的」聲——幸好有生動的幻燈片配合，不致過於沉悶。

感覺只是怪異。我這個科學盲，根本聽不懂他談什麼相對論，什麼重力，多度空間之類。只是在那種寂靜的氣氛中，千人看著一個偉大的科學家，在強烈的聚光燈下，支撐著殘破之軀，用他的智慧與意志，吃力地和我們解說茫茫宇宙之源。感覺實在怪異。

從沒聽過這麼怪異的演講。

補正

在昨晚一時有感而寫就的文字的最後，我連續三次用了「怪異」一詞，有朋友或會以爲我是指Hawking其人怪異，其實不是。只是昨晚在講座中，及離開後，一直有種說不出的感覺，卻始終弄不清楚是種什麼感受，遂以「怪異」名之。

深夜從夢中醒來，竟明白那種感覺多一點。人類歷史上很長一段時間，追探宇宙根源，好像既是一個不可能，也不必要的問題。不可能，是因爲人類渺小，如何能理解浩瀚宇宙？不必要，是因爲上帝創造萬物。上帝便是一切的根源，那還用我們憂心？那容我們質疑？現代科學，從牛頓那時起，其實便是在發起一場拋棄上帝的戰爭，不相信上帝，而相信人的理性可以尋到最後的答案。(當然，牛頓本人不是這樣想。)我昨天見到Hawking ，好像清楚見到這條歷史的線一樣。人們相信有最後的答案，也相信人可以找到這樣的答案。但愈尋找，離上帝愈遠，世界便變得愈來

愈沒有意義可言，這是不是真的是好事？

而昨晚那種反差又實在太大。那麼多的人，那麼熱切的看著殘弱的 Hawking ，對他又如此信賴(因爲我們實在無知)，如此希望從他口中，聽一個有關宇宙起源的答案。這會不會是另一種宗教？真的讓我們找到，又如何？感覺如此混雜，無以名之，才稱其爲「怪異」。

是爲補正。◇

2. 科學與宗教並無衝突

■ 李少芬

我很欣賞阿松孜孜不倦寫文章與人分享的心意，我是剛好相反，一向很少說話，也不善言語，此番也來湊湊熱鬧，作些回應。

感覺無法辯論，因爲沒有真假對錯，但感覺背後的信念，卻可獨自提出來作些反省。你說科學是人對上帝的挑戰，愈尋找宇宙根源，離上帝便愈遠，世界便變得愈來愈沒有意義可言，而這未必便是好事。人們尋找科學，便有如尋找宗教，因此偌大的講堂頓成膜拜的場所，人人引頸渴望教主灑下楊枝甘露，聽一個確定的答案。而這可能只是另一種宗教。

我不在演講現場，自然無法評論當時的狀況。人有宗教的需要，這點倒是自己年紀愈大，便愈有體會。人渴望知道自己從哪裡來往哪裡去，也渴望有所依靠。人渴望解釋宇宙，但我卻不認爲科學與宗教必然相悖。科學探索事物的因果關係，而宗教的意義在託付人生，本來便無必然對立。即使人們相信意義需寄託於實在來作支持，「因果關係」這概念本身也不預設因果關係是否窮盡，即會否有所謂第一因。因果原是一種local的關係，指兩樣事件的聯繫，至於是否繼續伸延至兩事之外，便沒說準，眾多事件之間可能是直線的因果關係，也可能是循環，也可能是斷裂的，複雜的，或根本理不出什麼總體的關係來。即是說，即使每件事皆可找到其因或果，也不代表所有事件，總的來說是有一個共同的第一因。科學探索的是前者，本來便不一定會涉及後者。即使有此意圖，以宇宙之大及宗教語言之特性，創造又爲何不可能被解釋？也許這還是上帝特賜的啓示，讓人首次了解祂造物的神奇。能了解不表示能模仿再做。即使能再做，也不表示原來的創造不神奇。

假如我相信有造物主，我會同樣嚮往科學，並且我肯定會祈求造物主給我更多智慧來了解這個現象世界。我深切認爲把宗教與人的智慧或理性劃開，即使對有宗教信仰的人而言，也是很危險及愚蠢的做法。理性或許最終不足以把人帶到信仰，因爲信仰的核心是信心。信仰是非理性的事，卻不應該是反理性。理性至少是人類生活的最低指引和共有信念的基礎，沒有它，我不曉得還如何可以進行有秩序的社會生活。

歷史上宗教與科學之間不知有多少爭端，也造成彼此的偏見，我覺得很可惜及不必要。自己少時返教會，亦曾見過長輩們遇到無法回答的信仰問題，便叫人不要問只要信，或是要人一起祈禱，或乾脆發怒，讓我幼小的心靈留下痛楚：人(包括信徒與非信徒)爲何都不能放棄爭奪成爲權威的慾望，坦白面對自己的無知？ 我也無知，至今亦然，但我至少要求自己坦白。

我離開基督教的日子不短了，去年曾認真再考慮相信，結果仍是作罷。我有一個奇怪的想法，總難以不把宗教看成是人爲求更容易活下去而作的努力，而宗教概念也是這過程中的構作。例如，與其說愈尋找宇宙根源，離上帝便愈遠，不如說「上帝」這概念也是人在尋找宇宙根源過程中，所構作的一個可能答案而已。我無法知道上帝是否存在，我只看到人們如何運用或依賴「上帝」這概念而生活。相對現代生活的種種分崩離析和失落，這種生活可能既容易又簡單，更有完整的制度支持(如教會及兄弟姊妹的愛等)，但我不認爲這是最好最能說服我的選擇。我認爲宗教是構作，我似乎也傾向相信道德也是構作，這點頗受 J.L.Mackie: *Ethics: Inventing Right and Wrong* 的影響。有機會以後再談。◇

3. 科學與宗教的張力：回應少芬

■ 周保松

少芬的回應很好，點出了很多重要的問題，促使我進一步追問自己對這些問題的看法。科學與宗教是怎樣的一種關係，我想每個人多少都會對此有些看法，只是很少將其系統一點表達出來而已。我以下試試。我希望指出，兩者的確存在很大的張力。

有一種通俗的說法，是說理性與宗教是衝突的，又或宗教的本質是 non-rational（不是 irrational）的。這種說法如果不是錯，也頗爲誤導。在這點上，我和少芬沒有多大分歧。我們不僅要運用理性來安排大家的生活，在信仰問題上，也要用理性向自己，向別人解釋爲什麼自己的信仰，較其他宗教或無神論來得更爲合理，更爲接近真實。所以，我覺得，如果討論到最後，有人說宗教的本質是「不可理喻」的，那可能是宗教的無力，而不一定是理性的無力（如果這裡理性泛指合乎邏輯地運用各種知識）。所以，我始終無法體會祈克果所說的信仰是一種非理性的跳躍的說法。如果是這樣，信仰的確是一種很大的冒險。如果這一跳，前面既可能是天堂，也可能是地獄的話，有什麼理由我一定要跳呢？記得以前在中大讀〈存在主義〉時，陳特先生十分喜歡用舊約中阿伯拉罕獻愛子以撒的故事來說明信仰的特質。這故事說，神爲試驗阿伯拉罕對他的敬畏程度，要他將愛子以撒帶到山上殺死以爲燔祭。阿伯拉罕毫不猶豫的做了，而神當然在最後一刻出來阻止。（創世紀，第 22 章）

這個故事在神學上有很多不同解釋，但細讀那幾章，我覺得阿伯拉罕還是很理性的，因爲阿伯拉罕之前已完全皈依神，也和神對過話，並沒有所謂在信與不信之間徘徊的問題，也不擔心資料不足的問題，因爲即使那不是上帝的指示，而是撒旦的謊言，理論上上帝也必可發現。

信仰是 non-rational 的說法，我懷疑是在科學強烈的衝擊下，一種不斷後退以求自保的解釋。問題是，當我們的生活各個方面都受理性原則指導，並持一種科學的世界觀去看世界的時候，這種說法恐怕也很難經得起考驗。其實我覺得大部份宗教都是很理性的，用的語言往往是描述性的語言，對世界的起源、宇宙的真實、信仰的內容、救贖的途徑，以至死後世界及靈魂的看法等等，都有一套很完整的看法，完全可以用我們的常識去理解及判斷。從某一宗教內部的觀點來看，其對世界的描述，必然是唯一的真實，而不可能純是人的主觀建構，也不可能是人的任意選擇。因爲如果這樣，宗教便沒有任何客觀性及權威性可言。

所以，我認爲問題的關鍵，不是宗教和理性有衝突，而是宗教和科學在充分運用理性去解釋世界的時候，出現了不可調和的衝突。而在西方這場逾千年慘烈的「戰爭」中，科學及其伴隨的俗世觀，到目前爲止，基本上取得了勝利，而宗教卻不得不一步步退卻，例如從公共領域退

卻，不再成爲政治法律道德的基礎，國家對宗教保持中立，宗教只是一種個人的自由選擇。在教育以至日常生活種種方面，我們也接受了科學對世界的解釋。而少芬對宗教的看法，似乎正正反映了在現代情境下，很多人希望透過對宗教的再詮釋，嘗試爲信仰尋得其合理的地位。

讓我解釋一下。從歷史上說，基督教和科學的張力有三個時期。第一時期是中古時期，也即人們常說的‘哲學是神學的婢女’時期，那是一個完全由宗教主導的世界，對自然對道德對藝術（真善美）的解釋，最後都離不開宗教。所以，理性運用的目的，是彰顯上帝的存在和偉大。宗教是解釋一切的最後權威。文藝復興到啓蒙運動時期，人的地位被大大提升，宗教與科學的張力愈來愈大，因爲科學對世界的解釋，愈來愈和聖經不相容。哥白尼、牛頓、達爾文等，都先後對基督教產生強烈的衝擊。那是整個世界觀的典範轉移，從而影響他們對一切事情的看法。在這個痛苦的過程中，哲學家自然希望尋求某種調和：怎麼可能在接受科學的同時，爲信仰留下一個合理的位置？康德是其中的表表者。

但隨著世界的解咒一步一步的深化，宗教只能一步一步的後退，因爲對於現實世界的種種，科學已成爲最後的解釋權威。但這種趨勢遠未停止。去到祈克果、馬克思的時候，宗教要麼是一種完全主觀的個人選擇，要麼是安慰被剝削階級的鴉片而已。這意味著宗教教義，並非對世界的真實描述，而是人們在沒有意義的世界中構造出來安慰自己的一種說法而已。這似乎是少芬對宗教的理解。但如果去到這一步，基督教的權威從何建立？一個真正的基督徒，又是否可能接受這種對宗教的理解？

以上是就歷史向度言。讓我再從科學的內部結構談一下。科學當然不止是科學家在實驗室裡做研究而已。和宗教一樣，科學背後反映了一套整全性的世界觀，直接影響我們對自然世界，人和自然的關係，乃至社會組織的理解。科學相信自然世界獨立於人而客觀存在，相信世界由物質構成，而透過各種科學實驗，我們可以發現世界運作的客觀規律。所以，自然世界是一個沒有意義的世界，它只是一堆冷冰冰的物質，等待我們去發掘探究利用。不少人甚至認爲，即使我們最複雜的大腦意識及感覺，最後也可完全還原到大腦神經的運作。沒有所謂獨立於物質的精神，更遑論靈魂的存在了。更重要的是，科學相信，對於世界的解釋，不需要訴諸任何宗教或超驗的東西。當然，還有很多現象是科學解釋不了的，但這只表

示我們的認識能力還未到達而已，而不是說科學本身的邏輯有什麼問題。而任何科學的解釋，都不可訴諸非經驗的，不可驗證或不可否證的理由。

既然如此，科學的權威何在？當然在於它的客觀性及有效性。有效性是顯然的，因爲在人類生活各方面，科學的成就都帶給我們實實在在感受到的好處。今天，我們病了，便知道只有看醫生一途，而不再相信拜神或祈禱是理性的做法（就把病治好這一點來說）。客觀性方面，是說科學最能獨立於我們個人的觀點 (personal point of view)，而達到一普遍性的觀點。不管你信那一宗教，屬那一種文化，物理解釋的有效性都是一樣的。只要依從同一推理或方法，便可以得到同一的結果。但人類其他探究，如道德宗教藝術，卻不可能或極難達到這種客觀性，因爲它們既無法論證一種終極實體的存在（絕對的善，絕對的美等），也沒有一套有效的，完全普遍性的方法去趨近那一實體。於是，其他學科都以科學爲目標。社會科學便是明顯的例子，相信透過價值中立的研究方法，以達到接近科學的客觀普遍性。說得實在一點，我們生活的大部份環節，很多時都接受了科學的合理性。所以，我說科學主義（相信一切均可由科學解釋及解決）是一種準宗教的原因。

由此又回到少芬的問題，會不會科學與宗教是一種分工的工作？宗教不再和科學爭地盤，也不用科學的邏輯去理解宗教，它只關心意義的問題，而意義是人賦予的，因此沒有也不需要科學那種客觀性。它的價值，是因爲它有用——於「我們」有用。換言之，宗教沒有必然性，信則有，不信則無。問題是，一個真正的教徒，是否真的會接受這種說法？如果是，她又可以用什麼來支持她的信仰的合理性？打開聖經，又要放棄多少或重新詮釋其中的說法？

我是在這種意義上，談科學和信仰的張力。阿東說，很多科學家都是基督徒。這是很有趣的問題，背後各人可能有不同原因。上述所說是其中之一，即進行一種分工，將宗教作一種特定的理解，限定在某一領域，而將其他領域讓給科學，然後相信該宗教領域的自主性。另一說法是，科學只能解釋現存的世界，但對世界的最後根本卻無法解釋。例如即使我們相信大爆炸產生宇宙，然後宇宙不斷向外擴張，卻無法解釋如何由無到有的過程。如果一事發生必有一因，那最後的因，不預設上帝是不可能的。我猜度有些科學家接受這種說法。但少芬已對這種說法提出質疑，

我看過有些科學家也對此問題作出反駁。問題是，即使真的要預設上帝解釋世界的起源，它最多只解釋了我們由何而來，卻沒法解釋這個世界的意義，以及我們爲何因此要過一種宗教的生活——除非這個源頭同時是價值的源頭。

以上的一些回應，沒有任何貶低宗教，推崇科學之意。而且我談的也是以基督教爲對象。其他宗教會不會很不同，是我無力探討的。當然，宗教的真正性質是什麼，也是我暫時無力回答的問題。◇

4. 信仰與信念之別

■ 鄧小虎

我首先想指出，阿松將信仰和宗教兩者等同，似乎並不恰當。信仰籠統可稱爲一種人類的精神狀態，宗教卻是一種複雜的社會現象。當然，現代的宗教離不開信仰，我們在日常語言中也常常提到某人的「宗教信仰」，似乎將二者視之爲一。可是，我覺得當代信仰在宗教之中佔有如此重要的地位，甚至是唯一重要的地位，卻正正是由於在現代世界，科學的機械宇宙觀取代了之前人們所認爲的有意義的宇宙 (disenchantment)。正如阿松指出，在中世紀時，宗教的教導是絕對的真理，不可懷疑，理性只是用於解釋這些真理，讓我們更能夠瞭解上帝的話語。我相信，在那個時候，信仰 (faith) 和信念 (belief) 之間並沒有太大的區別——這個區別，正正是在現代世界才漸漸浮現和被釐清的。

祈克果指出信仰是非理性的跳躍，正正是作出這一個區分。阿松無法理解他這個說法，可能也由於你用信念的標準來要求信仰。當然，當下教會並沒有強調這個區分，正正相反，它們仍不斷努力將信仰推向信念的地位。種種證明上帝存在的論證，正正是這種努力的體現。而在傳教活動中，這些論證又佔了主要的地位，這是由於宗教是建基於信仰的信念化上的。阿松說得相當對，基督徒大概不會接受信仰只是一種非理性的跳躍這種說法。接受此，教會的權威和宗教的客觀性，即會受到根本上的衝擊和挑戰。宗教只是一種信仰，與其說是教徒們認同的一種說法，不如說是現代社會安放宗教的一種努力。

爲免誤會，我澄清一下信念和信仰之間的差別，因爲有時候我們將它們視爲同義詞。信念可以說是我們對於事物或事態所持的看法，而我

們認爲這些看法是有理據支持的。當這些理據成立時，我們的信念即爲正確 (justified belief)。這種對於信念的理解，是一種比較技術性 (technical) 的看法，爲的是將信念和信仰區分開來。我們一般也會將這些成立的信念，稱之爲知識。可是，重要的一點是，至少我們認爲信念是有理據的。也就是，如果有人能證明我們所持的理據是錯誤的，我們會準備放棄這些信念。可是，信仰的基礎卻並非理據——正正由於缺乏充份的理據（卻並非與證據相衝突）而仍然相信，這才被稱之爲信仰。阿伯拉罕被稱爲信心之父，因爲他只是相信，而不是經過計量，覺得値得或有理由才去相信。耶穌也曾說，那不曾看見而相信的有福了。因爲看見了而相信，並沒有什麼稀罕的地方，只要不是愚昧的人都會如此做。如果上帝突然出現，並用種種神蹟證明祂確實存在，那麼「上帝存在」就不再是信仰的對象，而是知識的對象。

信仰卻又非盲信，因爲我們不是毫無理由地隨便相信。倘若如此，那只是任意而已。我們可以問，爲什麼是信此而非信彼？只是我們的理由（不一定是經驗證據）不充足，並且永遠不可能充足，所以才有所謂跳躍之說。可以用一種信賴遊戲解釋這個區別：你被蒙著眼，朋友圍著你成一圈，你要放鬆身體，任由身體倒下，但朋友們應該會推扶著你，使你不至跌倒地上。你在這種遊戲中所表現的，就類近於信仰了。你並沒有完全充份的理由相信，朋友們不是要作弄你，你只是基於朋友間的信賴，相信他們不會讓你跌倒而已。並且你在這種場合所表現的信賴之所以有價値，就正由於你在缺乏充足的理由之下，仍然相信。

這樣一種信仰，和理性之間的關係爲何呢？當然，它不是不理性的(irrational)，它也不完全是理性的，可是將它稱之爲非理性 (non-rational) 也不一定完全恰當。是不是非理性很視乎我們對於理性的理解——這是一個太大的問題，我在這裡無法處理。可是，我對於將信仰歸類於非理性有所疑慮，是受了前述例子的影響。如果將信仰歸爲非理性，那麼是否也要將朋友之間的信賴稱之爲非理性呢？可是這不是相當奇怪嗎？當然，我們可以嘗試解釋朋友之間的信賴之所以是理性的，是基於歸納原則——從以往的相處，我知道朋友是可靠的，所以在如今這個情況下我也相信他們。但如果我對陌生人也抱有同樣的信賴，我的理智就相當有問題。對於上帝，我們並沒有同樣的歸納基礎。可是，雖然我們沒有同樣的

基礎，不表示沒有類似的基礎。如果一個人宣稱有信仰，卻未能舉出其信仰歷程，也就是其與「神」(這裡，我們無需先驗證神是否爲一客觀實有)的交往經歷，我會相當懷疑其信仰的真誠。當然，對於那些僅僅基於信則上天堂、不信則下地獄等賞罰觀念而皈依宗教者，我也不認爲他們有真正的信仰。

人對於神的信仰似乎並不是毫無基礎，可是這是怎樣的基礎呢？如果一個人相信應該將自己的生命貢獻在慈善事業上，並付諸實行，他/她這種相信和決志，是一種非理性，即不關涉理性的行爲嗎？採取工具理性觀顯然過於狹窄，可是又可以怎樣理解理性呢？或許，我們希望界定理性，並用一套有限的律則規範所謂理性行爲，這種要求就是不恰當的。

我覺得，無論宗教或科學，其實都想解釋世界的由來 (make sense of this world)。可是，科學越走到最後，越發現只能解釋物理世界 (make sense of the physical world)，卻無法解釋價值世界，也就是無法解釋意義的問題。宗教現在所處的是一個尷尬的位置。一方面，以往用以解釋世界的模式與科學相衝突；可是另一方面如果接納科學的話，又是否仍然能維繫教會的生存呢？有一種模式，是採取喻義式的解釋，也就是，認爲科學所發現的和聖經所教導的並無衝突，因爲聖經用的只是比喻。當然，到了最後，也就是相信有一位神存在，就仍然只是信仰，只是跳躍。不過，對於神的內涵和屬性等，卻不一定是無可爭議的。許多科學家也同時是基督徒，因爲科學並沒有否定卻也無法證實是否有神存在。

科學解釋的只是當下的物理世界，卻無法回答這個物理世界背後，是否有一位造物主，更無法解釋這位造物主爲何創造世界，祂的存在狀態爲何等。科學本身並不排除無窮後退，數學就是一種無窮後退的模式——每一個數都可有比它大或比它小的數，卻沒有一個最小或最大的數，只是延伸向無窮。所以，科學並沒有指出必須有第一因，當然，它也沒有排除這種可能性。

如果我們預設上帝，祂主要就是爲解釋意義問題而非宇宙來源問題，因爲後者對於科學並不是一個問題——它只要沿著因果鏈追下去就好了，而不必問爲什麼有這個物理宇宙。當我在這裡用「爲什麼」時，我所指的已經是一個意義問題，而非來源問題。問來源的話，我們應該問「這個宇宙是怎樣來的？」當我們問「爲什麼」，我們想知道爲何宇

宙是現在這個模樣，爲何這一切會發生，它們是否具有意義。我們會有這些問題，我覺得這是對於偶然的焦慮。如果是偶然，就沒有理由可言，也沒有意義可言。科學揭示的宇宙雖然具有律則，卻仍然無法解釋人世間的種種偶然。不但如此，量子力學更揭示在微分子的世界，隨機性無法被排除。◇

5. 再論科學與宗教的張力：回應小虎

■ 周保松

很高興讀到小虎這麼好的回應。尤其是小虎將信仰和信念作出區分，是我沒有仔細考慮過的。以下是幾點極爲簡短的回應。

第一，小虎對於信仰的分析，我仍然存在一些疑惑。我們讀《新約聖經》，耶穌其實在很多地方是顯示神蹟的。而很多人矢志不移地跟從耶穌，也是看到他所彰顯的各種神蹟使然。小虎用「遊戲」來作例子，很有意思。但正如小虎自己指出，那不是完全沒有理由的，我們是基於對朋友的信賴及以往的歸納，才得出這種信心。但如果這樣，信仰和信念的界線，便不是如此清楚，因爲它同樣是有理據支持的。當然，它沒有百分百充分的理據。但這樣一來，很多信念也是沒有充足的理據的——它們只是在現有資料下，我們認爲最可靠的解釋罷了。那麼，人對神的信仰的基礎在哪裡？依我之見，在《聖經》中的說明。如我上次指出，《聖經》其實是給出很多事實來支持神的存在，例如神蹟顯現，耶穌復活等。它不需要什麼突然的跳躍，因爲它爲我們描述了一幅有關世界的真實與意義的圖象。現在的問題是，科學對世界的描述，恰恰和基督教說的那套故事相反，衝突才會由此而生。而小虎的信念和信仰的二分，才顯得必要。

第二，少芬和小虎都先後談到科學不能解決人生意義的問題，又或科學不能提供這方面的答案。因此，宗教有其位置。但問題可能更爲複雜。宗教的意義的基礎在那裡？說到最後，也許依然牽涉到對世界真實 (reality) 的理解。問一個很基本的問題：要滿足什麼條件，我們的人生，才可稱之爲有意義？我想對於基督教來說，最後還是因爲人死後有另一個世界，我們的靈魂因信而最後在天國得到安頓。我想這很難是一個隱喻而

已。即使是隱喻，它也必須有一個實體觀在後面支持。如果我們持一種科學的實體觀，可能和宗教仍然可以相容，因爲如小虎所說，「科學解釋的只是當下的物理世界，卻無法回答這個物理世界背後是否有一位造物主，更無法回答這位造物主是爲何創造世界，祂的存在狀態爲何等。」

但我覺得，科學雖然不直接回答意義的問題，但它卻迫使我們接受一種無神論的世界觀。例如如果我們接受進化論，相信人的出現，是基於無數的偶然因素和適者生存而導致；又或如果我們接受大爆炸論，相信宇宙所有能源最終有一天會寂滅，地球有一天必然會毀滅，我們其實很難很難相信任何的目的論。宇宙的出現和消失本身，就是一個沒有意義可言的過程，所謂意義問題，只是人這種高智能動物自我創造的需要而已。宗教將意義寄託於一個外在的永恆的真實，一個科學的唯物主義者，卻無法不相信，人在火化那一刻，一切灰飛煙滅，身體與意識俱燼。因此，意義只能在人間尋，只能由我們的意志，由我們的群體文化等等來決定。這是很冷酷的事情。只要坐下來認真想一想，都覺得這種世界觀帶來的虛無感的可怖。或許這可以說明爲什麼我們需要宗教，但宗教所需要的實體觀，卻沒法和科學好好相容。

當然，我們可以有意或無意地不接受科學的徹底性。我們接受它爲我們帶來很多好處或壞處，卻不會深究它背後預設的對世界的整體性理解。我想很多人都是這樣。我們可以根據我們的需要，選擇性地相信自己想相信的東西。◇

6. 宗教的目的

■ 鄧偉生（小生）

看了你們的討論，覺得很有意思。這樣的思想交流，希望可以持續下去。爲了支持你們，我也來說幾句。

我不太明白爲何阿松認爲宗教必須預設一個實體觀。若果宗教的功能是解決意義的問題，我想宗教不一定要有一個實體觀。例如，我們讀一本小說，會問小說的意義是什麼。這是一個 make sense 的問題，而我們在此似乎沒有預設一種實體觀。宗教與此有點相似。◇

7. 宗教與真理：回應小生

■ 周保松

小生在上文將宗教和小說作了一個類比。但這裡有兩個問題。(1)宗教的目的，是否和看小說一樣？(2)令得宗教具有意義的東西，和小說是否一樣？我對兩者都有保留。一部小說對某個讀者的意義，當然很視乎該讀者的經驗和感受，不同人可以有不同的評價。但宗教似乎不是這樣。大部分宗教都會有一個真理觀(a conception of truth)，會聲稱其對世界的描述是最後的真實。這樣一來，宗教的客觀普遍性，當然是獨立於人的意志而存在。它的權威，並非建立於個別人的主觀認同上，而是建立在某種超越的理解上。有真理的概念，而沒有reality的概念，似乎是不可能的。

設想一下，如果一個基督徒，不再相信神創造天地萬物，不再相信人有原罪，不再相信死後人有靈魂，不相信死後有天國地獄之分，取而代之接受一種科學的世界觀，那麼他的信仰的基礎從何建立？我始終認爲，基督教和科學之所以產生那麼大的衝突，最根本的原因，是現代自然科學對世界的理解，徹底的挑戰了基督教辛辛苦苦建立的世界觀。◇

8. 信仰與德性

■ 尹德成

阿松的努力終於有回應了。你們的討論很精彩，我忍不住要插咀。先此聲明，我既沒有宗教信仰，於宗教問題亦從無研究。以下只是就你們討論的內容，提出一些問題和粗淺的想法。

(1) 小虎如是說：

「可是，信仰的基礎卻並非理據——正正由於缺乏充份的理據（卻並非與證據相衝突）而仍然相信，這才被稱之爲信仰。阿伯拉罕被稱爲信心之父，因爲他只是相信，而不是經過計量，覺得值得或有理由才去相信」。請問你的意思是「信仰的基礎並非理據」，抑或是「信仰缺乏充份的理據」呢？在「並非理據」和「充份理據」之間隱隱然

透露了一種對於宗教信仰與理性之間的關係的游移態度。我可以這樣說嗎？

類似的游移，似乎也出現在少芬身上。例如少芬說：

「我深切認爲把宗教與人的智慧或理性劃開，即使對有宗教信仰的人而言，也是很危險及愚蠢的做法。理性或許最終不足以把人帶到信仰，因爲信仰的核心是信心。信仰是非理性的事，卻不應該是反理性。理性至少是人類生活的最低指引和共有信念的基礎，沒有它，我不曉得還如何可以進行有秩序的社會生活。」這不就是既承認信仰是非理性的，卻不忍把信仰和理性一刀兩斷; 既承認理性的基礎或無遠弗屆，卻在有意無意間把理性貶爲生活的 「最低指引」 嗎？ 看來，把 「非理性」 和「反理性」作出區分，並沒讓少芬擺脫在宗教信仰和理性之間的游移。

對嗎？正如小虎所說:

「這樣一種信仰，和理性之間的關係爲何呢？當然，它不是不理性的 (irrational)，它也不完全是理性的，可是將它稱之爲非理性 (non-rational) 也不一定完全恰當……我對於將信仰歸類於非理性有所疑慮……」

(2) 小虎指出阿伯拉罕「只是相信，不是經過計量」。似乎把理性理解爲一種計量式的理性，一種工具理性。除了工具理性之外，還可以有其他的理性觀嗎？其實小虎已經清楚知道我們對理性的理解是一個關鍵，他說:「『信仰』 是不是非理性，很視乎我們對於理性的理解」只是他同時指出 「這是一個太大的問題」，而在這問題上 「戛然而止」。

如果我們對理性的理解，不是局限在工具理性之上，比如說，我們把理性理解爲能夠提出理由，則我們會較容易明白阿松爲何會說：「我覺得阿伯拉罕還是很理性的，因爲阿伯拉罕之前已完全皈依神，也和神對過話，並沒有所謂在信與不信之間徘徊的問題，也不擔心資料不足的問題，因爲即使那不是上帝的指示，而是撒旦的謊言，上帝也必可發現。」因爲阿伯拉罕可以爲他的行爲給出了理由 (起碼是向他自己)。小虎不是也說:「如果一個人宣稱有信仰，卻未能舉出其信仰歷程，也就是

其與「神」(這裡，我們無需先驗證神是否爲一客觀實有)的交往經歷，我會相當懷疑其信仰的真誠」。這不就是表示阿松和小虎都承認信神的人，其實有他們的理性 / 理由嗎？

在這裏小生關於小說的例子，正好做一個說明:「我們讀一本小說，會問小說的意義是什麼。這是一個 make sense 的問題 …… 」不過正因如此，我也同意小生質疑阿松關於宗教必須預設一個實體觀的想法。至於阿松給小生的簡略回應，我以爲沒有觸及小生的問題，因爲他還未處理「意義」，「實在 / 實體」 與 「真假」 之間的區分。當然，這些都是要人窮一生之力的大問題！◇

9. 信仰的經驗

■ 李少芬

我不同意阿松所說「如果一個基督徒，不再相信神創造天地萬物，不再相信人有原罪，不再相信死後人有靈魂，不相信死後有天國地獄之分，取而代之接受一種科學的解釋，那麼他的信仰的基礎從何建立？」

首先，以上種種，根本便不是科學要解釋或能解釋的事。科學無法討論原罪。罪不單關乎客觀事實，它更重要是規範概念: 怎樣的行爲才應被譴責。原罪更非只是客觀事態的描述，而是關乎規範在哪裡， 準繩在哪裡的問題。按基督教的看法，準繩在上帝所設立的標準，在上帝的心意。接受人有原罪的想法，便表示已認同基督教所預設的真善美的觀念，或是對人性(或自性)有某種深刻的體認和表達的需要 (例如讖悔)。科學對此無從置喙。天國地獄同樣不是客觀的狀態，即使是，那既非現世的現象，科學又從何染指？ 「靈魂」一詞有許多意義，若指意識，則可能較接近科學的範疇。但意識是什麼，是否能歸約爲物理狀態甚至只是腦部狀態，這還有許多哲學上的爭論。人生存時的意識是指什麼還不明確，死後是否有意識，並且是否指信徒們所說的那種存在狀態，則更不知能否明確以某些物理狀態名之。

最後，創造之說，科學家研究宇宙是否可能有起點，及如何可能有此起點，例如力量如何演化，動力的來源等，但這些並不解釋 「誰」引發這些變化。假如人不甘心止於某一點的描述，而必須追問下去，他將

永遠可以無窮追問。科學最後談的仍是 what it is ，不是 why it is 。科學家仍可感歎宇宙的奧妙與神奇。事實上，在有關神存在的論證中，便有所謂設計論證：正因宇宙如此精妙，所以它更不可能不是由一位擁有極高智慧和能力的上帝所設計。我不認爲這論證成立。但我想指出，信仰與科學不一定對立，事實上正正有人企圖用科學「證明」上帝。(而我認爲科學既不證明，也不否證上帝的存在。至今我仍未碰到有效的對上帝的「證明」。)

事實上，我以往便是一個不太相信神創造天地萬物，不太相信人有原罪，不太相信死後人有靈魂，更不相信死後有天國地獄的基督徒，而我敢稱我 「曾」 是一個熱烈而誠實的信徒。以上每個說法，都可有不同的詮釋。即使在當時，對我來說，literally是否如是，是否有客觀證據都不是最重要的。最重要是我感受到上帝的同在和安慰，感受到人生有意義，道德有依靠，並且我信賴上帝，服膺耶穌的教導與爲人，感動於他所做的事所說的話，我願取這一種人生觀及生活形態作爲我生活行爲的模楷。這些感受與體認，有來自研讀聖經和各種書籍，有建基於宗教經驗和教會生活，當然我也無法排除有主觀意願和個人選擇、性向，甚至美感的成份。這些因素不與理性相悖，但也不是理性，或再狹義一點的對物理世界的描述與解釋所足以提供。

或許我如此複雜地去經歷信仰，正是我無法再成爲基督徒的原因也說不定。無論如何，我曾是基督徒，那些經驗與信念，曾構成推動我獻身於宗教的力量和情操。而我覺得宗教的力量和情操才是宗教的精髓。阿松的說法，令我感覺他有把宗教過份知性化 (intellectualized) 之嫌。

多謝尹德成的覆述，我再想過，確是認爲理性是生活的 「最低指引」，但這卻不是把它「貶爲」生活的最低指引，相反我是對它作出最崇高的禮讚！作爲生活的最低指引，是極高尙而難得的啊。我是真心如此說的，試問還有什麼能成爲良好生活的必要條件及人類共享的規範？人類如此複雜又大有差異，上至文化歷史、種族語言，下至個人性情喜好能力，如何能在某些點上展開交流認同？ 理性肯定是重要的一環。

當然，理性具體指涉什麼，「理性」的概念或對理性的理解，也可能受文化歷史的因素影響。至於是否真有普遍有效的理性概念，也還待討論。起碼，我想指出我並非貶低理性的價值。生活有許多層面，理性當然無法成爲良好生活的全部，甚至也不足以作爲它的充分條件。◇

10. 三論科學與宗教的張力

■ 周保松

少芬說得很對，我的確有將宗教知性化的傾向。其實這是我的意圖。因為我一直是想追問，如果科學近乎壟斷了對世界有關事實的解釋的時候，宗教如何找到它的位置。所謂信仰，還有多少理性的力量的支持，抑或必須歸入非理性的領域。

我同意少芬所說，科學的確無法解釋很多價值的問題。我於是再追問一步，在基督教中，這些價值的權威性從哪裡來？我的觀點是，它的基礎是基於一個有關對宇宙，對人，對神的客觀性描述。如果是這樣，那麼即使科學不能為意義及價值問題提供答案，但卻會大大削弱基督教本身的論述。

舉一個簡單的例子。達爾文的進化論當然無法解釋人的意義問題，但如果接受他的說法，舊約有關人類起源的說法便難以成立。人們對基督教的詮釋，便必須大幅修正，例如人不再是由上帝直接創造，人也不是上帝指派來地球管理萬物，而是億萬年生物無目的的競爭中進化而來。而如果這說法成立，會不會進一步削弱整個基督教對於神及人的詮釋？

我的說法，無疑假設了基督教有一套完整的有關世界的真理觀去承托整個信仰。但少芬似乎說，我們可以完全放下這一系列的命題(上帝創造人，宇宙，靈魂不滅……)，而依然可以成為一個虔誠基督徒。我當然不會懷疑少芬信仰的真誠，而你特別指出，那是源於對神的感受，以及宗教生活的感染力等。對我來說，這點和我的提法沒有衝突。任何既存的各大宗教，都有一套很完整的看法和實踐，一個人如果投入其中，而不追問一些根源的問題，問題不見得很大。我的問題恰恰是，如果你接受科學是對世界最客觀的描述，而你又想辯護基督教有關世界真實的理解，張力便會出現。

再者，如果基督教真的放棄了那套真理觀，那麼其客觀普遍性及權威性如何在人間建立？科學當然不能否認或證明上帝的存在，但這證明的責任是在基督教本身，而不是在科學。科學當然很清楚自己的界限，那便是解釋經驗世界中的事物。但我們是不得不活在經驗世界中。正因為此，對於超驗的信仰，我們只能說不可知，又或只能憑啓示或個人的感受。◇

11. 總結：四論科學與宗教的張力

■ 周保松

今天是周末，我重讀了幾位的回應，我想簡略整理一下我的想法，看看討論可否繼續深化。我們的爭論點在哪裡呢？我想焦點是科學與宗教的關係。要回答此問題，便必須討論科學及宗教的性質，兩者的功能及界限，兩者的互動及張力等。我覺得這是今次討論的核心，其中有關理性與非理性，信仰與信念，實體和意義的討論，都是嘗試回應這個問題。（以下「宗教」均以基督教爲討論對象。）

討論展開後，我和少芬似乎站在兩個不同的立場，而我和小虎似乎沒有什麼太大的立場衝突，小生和德成則提出了質疑，但少談自己的見解。少芬的想法在第一篇回應中，已說得很清楚：「人渴望解釋宇宙，但我卻不認爲科學與宗教必然相悖。科學探索事物的因果關係，而宗教的意義在託付人生，本來便無必然對立。」而在第二次回應中，則指出：「科學家研究宇宙是否可能有起點與及如何可能有此起點，例如力量如何演化，動力的來源等，但這些並不解釋「誰」引發這些變化，假如人不甘心止於某一點的描述，而必須追問下去，他將永遠可以無窮追問。科學最後談的仍是 what it is ，不是 why it is 。……而我覺得宗教的力量和情操才是宗教的精髓。」

所以，對少芬來說，科學與宗教沒有必然衝突，原因是它們關注的是不同的範疇，科學不能處理 why it is 或意義的問題。小虎也有類似的說法，例如他說：「科學解釋的只是當下的物理世界，卻無法回答這個物理世界背後是否有一位造物主，更無法回答這位造物主是爲何創造世界，祂的存在狀態爲何等。」所以，在科學不能到達之處，信仰便有了其不可侵犯的自足的領域。所以，我們可以安心接受科學對經驗世界解釋的權威性，同時可以安心做一個虔誠的教徒。

我的立場，則是反對上述說法。我指出，宗教與科學有不可調和的衝突，因爲它們對世界有一組性質不同，但卻又不相容的 truth claims 。而兩者的權威，最後卻都建立在各自的 truth claims 上。基督教和科學均聲稱它們對世界，對人的描述是最爲客觀真實的反映。而這兩種描述是不相容的，衝突由此而生。我想這點很少人能否認。回看歷史，

由哥白尼革命到達爾文的進化論，是科學的論述一步一步將基督教的論述推翻，科學的方法論及其定律，在今天基本上被視為解釋宇宙及經驗世界的標準。而在尼采、杜斯妥耶夫斯基、祈克果及韋伯等人的著作中，我們更體會到這種衝擊，對西方人整個生命及世界觀的改變。科學的衝擊是整全性的，並擴及到人生所有層面。在這種衝擊中，基督教並沒消失，但卻不得不對自己的範圍、功能以及聖經的詮釋作出不同的修正。而我之前的回應指出，少芬對宗教的理解，反映的也是在承認科學的權威性的背景下，作出的一種可能回應。

這是我的基本想法。你們在這點上對我有兩種批評。第一，小生、德成及少芬均質疑，為什麼宗教必須要有一種實體觀作支持。我卻覺得這點是近乎不言而喻的，所以我至今仍不明白你們的批評理由所在。基督教（甚至其他幾大宗教）的教義，都聲稱其對宇宙的存有有一種客觀的描述。而這種描述，則構成整個信仰權威性的基礎。在基督教那裡，自然是上帝是永恆的存有，宇宙及人由上帝創造，人在價值上高於其他動物，人必須透過信仰才能得到真正的救贖，肉體與靈魂二分等等。當然，這些說法可以有不同詮釋，但基督教的權威性，是建立在這一系列有關世界的說明之上。如我之前所說，大部份宗教都會聲稱自己代表真理，而真理的理據，正是堅信對reality的描述。所以，少芬說宗教是人的構作時，那是從一種宗教社會學的角度來談宗教的出現；而在談到宗教的力量和情操才是宗教的精髓時，那則是在談宗教對人的作用。而我的關注點，是基督教整套論述的基礎的問題。我想這不只是我的觀點。翻開大部份有關對基督教的討論，又或和牧師對談，在在會告訴你，上帝代表的才是最後的真理。正因為如此，我們才有理由無條件的信。

我猜度你們未必真會否認這點。於是有了第二點回應，即科學無法回答why it is 的問題，也即萬物為何如此出現，有何目的的問題。因此，科學只能描述經驗世界，卻無法解釋世界存在的目的。我完全同意，科學無意也不能解釋萬物為何如此存在。但我們不要忘記，在基督教那裡， why it is 和 what it is 是不可分的，後者存在的理據，恰恰是倚賴前者的支持。而後者的存在，又反證出前者的意義。例如地球實際存在的情形(what it is)，是由於上帝在創世紀中的意圖；人具有如此種種特性，是因為神對人的期望等等。現在的問題是，如果基督教放棄了what it is

那部分的解釋的權威，而由科學取代，why it is 那部分真的可以安然不動？如我之前所說，如果達爾文的進化論取代了創世紀的說法，我們是否仍然有充足的理由相信，「人類今日爲何如此存在的意義」是上帝的目的使然？正是在這點上，科學雖然不直接回答why it is ，但它對what it is的說明，卻大大衝擊了why it is 的領域。

如果我的說法成立，便多少解釋了現在在談宗教信仰的性質時，爲何會愈來愈強調信仰的主觀、非理性的成分。也多少說明，爲何少芬會覺得，即使沒有了基督教那套有關真實的描述，仍然可以成爲一個虔誠的教徒。

當然，我不是一個科學主義者，更不會否認宗教在人類生活中的重要性，以及科學對人類帶來的種種衝擊。我們只要看看道德哲學過去幾百年的苦苦掙扎，爲著應付價值主觀主義的種種努力，便可見一斑。我想很少人會否認，科學只是描繪了世界的某部份，而在價值、意義、審美、宗教等範疇，不可能全部化約爲科學。困難的地方是，這些範疇的內部標準又該如何建立？基督教如果放棄了它原來的對世界的解釋，其權威性又如何重建？即使如你們所說，宗教是問意義的問題，但人及世界的意義的客觀普遍基礎在哪裡？如果沒有一個 reality 在後面支持，會不會最終仍是人主觀的選擇，又或訴諸一個不可知又不可否證，同時又真實存有的領域？

希望這個小結，可以將我的想法更爲清楚的表達出來。我暫時沒有時間和能力再談理性的問題。但我初步覺得，宗教信仰本身既體現了工具理性（信仰是最有效的方式達致永生／幸福／救贖等），也體現了實質理性，即信仰的目的本身便是合理的，因爲它是真善美的表現等。◇



論宗教

目錄

1. 寬容與愛 □ 周保松
2. 聖經中的耶穌 □ 劉清漪 (Cherrie)
3. 人的原罪從何而來？ □ 周保松
4. 論基督教中的「信」 □ 盧弦 (Monica)
5. 論基督教中的「罪」 □ 劉清漪 (Cherrie)
6. 原罪和救贖 □ 劉琬婷 (Michelle)
7. 也論原罪和救贖 □ 周保松
8. 再論原罪和救贖 □ 劉琬婷 (Michelle)

1. 寬容與愛
-- 看《受難曲》有感

■ 周保松

梅爾．吉布森拍的電影《受難曲》 (The Passion of the Christ) 在全球引起廣泛討論。耶穌受難，按《聖經》的說法，是說耶穌作爲上帝之子，甘願揹起十字架，以他的身體和血，洗脫世人的罪。耶穌然後於三天後復活。如果我們將耶穌復活和作爲人子的身份的真確性暫時存而不論，只視他爲一個殉道者，那麼作爲一宗歷史事件，耶穌受難，到底有何政治和哲學含意？

西方歷史上有兩個人的死，影響深遠。一個是耶穌，另一個是古希臘的蘇格拉底 (469-399 BCE)。蘇格拉底被視爲西方哲學之父，更是當時雅典最有智慧的人，但卻在公元前三九九年，被實行直接民主的雅典城邦的五百零一人大陪審團判處死刑，罪名是褻瀆諸神和腐蝕青年人的心靈。而耶穌則以褻瀆之罪被羅馬人和猶太祭司判釘十字架。就此而言，兩人都死於宗教上的不寬容 (intolerance) 。

如果我們稍讀聖經，便會發覺那些祭司和法利賽人堅持要處死耶穌，並非出於嫉妒，而是耶穌直接挑戰了他們的政治及宗教權威。耶穌傳道，吸引了大批信徒。他亦對當時的祭司文士進行了強烈批評，並呼籲信徒不要效法他們。耶穌進入耶路撒冷後，更以一介平民之身，聲稱他便是神的兒子，是彌賽亞，是猶太人的王。這對當時的統治者來說，是絕對不能容忍的，因爲耶穌直接挑戰了他們的統治權威。儘管耶穌有上帝的歸上帝，凱撒的歸凱撒之說，但在一個政教合一的社會中，這種妥協的可能性不可能存在。耶穌不但必須死，而且必須死得殘酷無比。只有如此，才可殺一儆百（除了耶穌，當時也有其他人自稱彌賽亞），確保他們的統治。我們知道，釘十字架這種殘忍的刑罰，是羅馬人專門用來懲治叛亂者的。羅馬總督彼拉多用希伯來、羅馬、希利尼三種文字在十字架上寫上：「猶太人的王，拿撒勒人耶穌」，並非事出無因，而是要恐嚇民眾：不要效法耶穌，否則這便是你的下場。

就此而言，耶穌的受難，並非特例。耶穌之前，耶穌之後，東方西方，有萬萬千千的異見者，死於宗教不寬容。所以，單單指責猶太人殺

死耶穌，或以爲這是由於猶太人的民族性使然，都是偏頗之論。以中世紀的羅馬教廷爲例，它便透過宗教裁判所，將無數他們眼中的異端活活燒死。所以，真正值得深思的，是宗教寬容 (toleration) 爲什麼這麼難。寬容，被視爲一種德性。但寬容的概念本身，卻存在一重兩難：一個人要寬容的對象，恰恰是他在道德和情感上最難忍受的東西。寬容作爲德性，既非對他人的行爲和信仰漠不關心 (indifference) ，亦非持一種價值相對主義的態度，而是說寬容的一方雖然手握權力，並深信自己信仰的真確性，但卻克制自己，容忍異見者的信仰自由。

對於一個排他性極強的一元論宗教來說，寬容實在難以想像：如果關於真善美的知識，關於靈魂不朽和死後世界的問題，均有客觀無疑的普遍性答案，而真理只得一個，而我信奉的宗教恰恰掌握了這種真理，那我爲何還要容忍那些無知的非理性的邪教異端？爲了他的好，難道我不該用各種方法誘導他，規勸他，甚至必要時懲罰他處死他？更何況，這些異端會隨時腐蝕他人心靈，敗壞社會風氣，破壞社會團結。因此，爲己爲人，寬容都是不智。

由此而來的悖論是：要避免耶穌受難的悲劇，一個社會必須要有宗教寬容，容許人們有信仰自由。但一個寬容的社會，恰恰和按耶穌教導而建立起來的一元性宗教產生巨大張力。宗教寬容的理念，只在經過十六世紀路德、加爾文等發起的宗教改革運動，以及隨之而來的持續百年的宗教戰爭後，才慢慢發展起來。其中最重要的突破，是政教分離的原則。洛克(John Locke, 1632-1704) 對此說得十分清楚：「下述這點是高於一切的：即必須嚴格區分公民政府的事務與宗教事務，並正確規定二者之間的界限。如果做不到這點，那麼這種經常性的爭端，即以那些關心或至少是自認關心人的靈魂的人爲一方，和以那些關心國家利益的人爲另一方的雙方爭端，便不可能告一結束。」(《論宗教寬容》)

政教分離是現代社會一個重要特徵，也是自由主義的重要源頭。政教分離並非要消滅宗教。馬克思在〈論猶太人問題〉 (*On the Jewish Question*) 一文中，便指出像美國這樣政教分離的國家，宗教同樣發展得欣欣向榮。政教分離包含兩重意思：第一，政治權威的正當性基礎，不應訴諸於任何宗教信仰。規範社會合作的政治原則，不應建基在任何特定的宗教之上。第二，宗教屬於私人領域的個人事務，它關懷的是個人靈

魂的拯救，國家和法律不應介入其中，而應尊重每個公民的選擇。

對自由主義來說，寬容的基礎，乃出於對人的尊重。體現這種尊重的，不在於一個人的信仰是否真確，是否與我同一，而在於我們承認每個人作為自由獨立的個體，具有理性選擇一己的信仰及賦予其人生意義的能力。這種普遍性的道德能力，令得每個人均應受到平等尊重，享有同樣尊嚴。這是現代平等政治的基礎。寬容的悖論，在這裡似乎得到解決：我雖然對你的信仰深為反感，並相信那是錯的，但由於我視你為平等的理性的道德主體，因此我尊重你的選擇。一個多元寬容的社會，從而變得可能。

當然，一旦將信仰從人作為平等自由的道德主體中分離出來，對於傳統宗教的衝擊是無可比擬的。首先，在一個自由主義社會中，每種宗教均須接受自由的優先性。誠然，每種宗教從其自身的觀點看，仍然會堅持其信仰的真確性，但卻不能以此為由，要求國家運用權力強迫他人信奉。一個國家，必須尊重個體的自主獨立和選擇的自由。

我認為，人類歷史走到這一步，是個很大的進步。我們接受，無論一個人持什麼信仰，無論這信仰多麼離經叛道，只要不傷害他人及侵犯別人的權利，便該受到寬容。這個觀點看似平常，但在耶穌的年代，卻是難以想像。寬容之所以可能，是由諸多歷史條件造成。第一，我們早已接受政教分離的原則；第二，我們活在一個相當俗世化的世界，接受信仰是私人領域中的個人選擇。第三，我們尊重個人自主。用彌爾 (J.S.Mill) 的話，個人的選擇未必最好，也未必對，但只要是他選的，我們便應尊重。第四，我們重視個人權利。信仰自由被視為人最基本的權利，具有優先性。第五，在信仰問題上，很多人傾向多元論或一種溫和的懷疑論，不再認為信仰是唯一及絕對的，又或相信救贖之路只得一條，反為傾向多元共存。最後，我們逐步發展出民主制度，透過一個彼此認同的程序，解決種種社會爭議。

須留意的是，活在這樣一個徹底俗世化的世界，並非沒有代價。當宗教從公共生活中退隱，當信仰變成無可無不可的個人選擇時，宗教便很難再像以前那樣，給人們提供安身立命的基礎。對很多活在資本主義的現代人來說，生活的全部意義，只有不斷追求物質慾望的滿足。但這顯然並不足夠。用杜斯妥也夫斯基在《卡拉馬助夫的兄弟》中的話：「因

爲人類存在的秘密並不在於僅僅單純地活著，而在於爲什麼活著。當對自己爲什麼活著缺乏堅定的信念時，人是不願意活著的，寧可自殺，也不願留在世上，儘管他的四周全是麵包。」畢竟，我們除了麵包，還需要活得有意義和有價值。馬克思認爲，宗教純是一種解除現實痛苦的鴉片，當有一天生產力高度發展，麵包遍地，人類得到真正解放時，宗教自然會隨之消失。但我反爲覺得，麵包愈多，宗教也許便愈不會消失——無論它的處境多麼艱難。

我以上的討論，假設了耶穌是一個被迫上十字架的殉道者。但按聖經所說，耶穌是清楚知道自己的命運，並且甘心揹起十字架的。這似乎意味著，耶穌本來可以選擇不受難。但既然他選擇了，我們便有必要問，他的動力從何而來？這是一個理性的 (rational) 抉擇嗎？

最主流的解釋，是說耶穌清楚知道這是上帝的命令，也只有如此做，才能贖清世人的罪。既然上帝代表絕對真理，耶穌當然應該絕對服從。這個解釋既預設了上帝的存在，亦預設了耶穌知道上帝的心意。但情形未必如此。如果我們讀一讀較早撰寫的《馬可福音》和《馬太福音》，會發覺耶穌在臨死一刻，都大聲的問：「我的神！我的神！爲甚麼離棄我？」由此可以推斷，耶穌對於他的選擇，多少有所疑惑，甚至失去信心。如果耶穌並不百分百肯定自己將會復活並得永生，而他本又可以不用上十字架，那麼他的選擇，理由何在？

這個問題不易答。我個人認爲較爲合理的解釋，是由於耶穌對人類的愛。耶穌相信，他的死，一方面可以彰顯他對世人的愛，另一方面可以喚醒人們學會如何愛人。這種選擇，在歷史上並非沒有其他例子。晚清戊戌六君子中的譚嗣同便是這樣，他本可以不死，卻有意識地選擇了死，希望藉此喚醒國人。但耶穌的愛的特別之處，在於它是一種完全普遍的無差等的愛。他不是愛某一個人，某一種族的人，而是愛世人，愛人類 (humanity) 本身。他似乎有種超凡的慈悲心，立於塵世之上，以一種奉獻的精神，關愛世人。耶穌不僅如此要求自己，也如此要求他的信徒。所以，他在回應什麼是律法誡命中最大時，他說除了盡心盡意的愛主以外，第二便是「愛人如己」，他又稱這是「律法和先知一切道理的總綱」（馬太福音第 22 章）。我甚至覺得，這兩者是分不開的，因爲在世間體現愛上帝的最具體方式，便是愛人如己。一個不愛人如己的人，談不上敬愛上帝。

接下來的問題便是：耶穌爲什麼非要選擇上十字架來彰顯他的愛？這是問題的關鍵。主流解釋認爲只有這樣，人的罪才能得到赦免。但這令人費解。爲什麼耶穌的死，能夠贖別人的罪？難道耶穌一死，那些殺害他的人的罪便可馬上得到赦免？這不僅不可能，也不公義。另一個解釋是，耶穌所洗的是人的原罪。原罪的解釋源於〈創世紀〉中夏娃受蛇引誘偷吃禁果，從而能分辯善惡的故事。但這解釋實在過於牽強。我們總不能說，知道善惡本身是一種惡，因爲知善惡明是非本身是一種能力，而人是可善可惡的。再說，即使耶穌的死能洗清人的原罪，也不能贖回人們在人世間所犯的罪。退一步，我們亦可以問：上帝爲什麼要那麼麻煩呢？如果他要赦人的罪，直接赦免不就行了？先要耶穌死，又要他復活，並展示給人看，這不正是耶穌一直反對的那種要以奇蹟來使人相信的方式？

我個人的理解，耶穌所說的罪，是人性中一些難以克服的弱點，或他所稱的心裡的惡念。「從人裏面出來的，那才能污穢人，因爲從裏面，就是從人心裏，發出惡念、苟合、偷盜、凶殺、姦淫、貪婪、邪惡、詭詐、淫蕩、嫉妒、謗讟、驕傲、狂妄。這一切的惡、都是從裡面出來、且能污穢人。」（馬可福音，第 7 章）耶穌清楚看到人在世間犯的種種惡，但人似乎對此既不自知，亦沒有信心有能力將此改變。人就像中了魔咒一樣，周而復始，一代又一代的爾虞我詐，互相殘殺。活在惡（罪）中，人無從得到解脫，也無自由可言。儘管如此，耶穌必定又同時樂觀地相信，一個人無論犯了多少惡，人作爲人，其人性中必定有些高貴的品質或神性，足以克服這些惡。只要人能自覺的實現這種品質，人便得救。

答案在於愛——愛人如己。

耶穌當然相信人有愛的能力，但世人欠的是他那種普世式的無私的愛。他藉著他的死，清楚地示範給世人看，人可以有這種能力：你不僅能愛自己，愛你的父母妻子，愛你的鄰人民族，還能超越一切等差關係，平等的不求回報的愛所有的人。就此而言，所謂耶穌藉他的死洗脫人的罪，並非說他的死抵銷了世人的罪，那是不可能的。一個人的罪，最終要由自己來贖，方式便是像耶穌那樣愛人。如果人都能像他那樣去愛，人便能克服人的無力，體現人作爲人最高貴的品質和價值，贖回人的罪，並回到上帝身邊。

只有愛人如己，人才能真正自由。而當人人能愛，人間即天堂，天堂即人間。

耶穌透過他的釘十字架彰顯的大愛精神，在人類文明史中，絕對驚天地泣鬼神。佛陀也是對人充滿悲憫，但他看到人的苦難的因，是人無窮無盡的慾望。因此，解脫之法，是努力消除人的慾望。馬克思認爲，人間衝突的根源，是由資源短缺造成。只有在一個生產力高度發展，物質充裕，人人需要得到滿足的社會，階級衝突才有望解決。耶穌訴諸的卻是人的愛的能力。耶穌受難的一刻，即使有所猶豫，我想他仍會堅持，或有理由堅持，他的死是有價值的。

問題是，耶穌的受難，真能喚醒世人？

很遺憾，人類徹底的教耶穌失望。二千年過去了，人們還是在不斷的互相殺戮，而且殺人手段愈來愈高明。令人感慨的，是他的受難之地耶路撒冷，在今天竟是殺戮最多之處。人們還是不斷的追逐權力財富，用盡方法支配宰制他人。耶穌式的愛，不僅難得一見，即便是差等式的愛，在擁佔性的個人主義 (possessive individualism) 的資本主義社會，也被扭曲得面目全非。用馬克思傳神的話，資本主義「使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的『現金交易』，就再也沒有任何別的聯繫了。它把宗教虔誠、騎士熱忱、小市民傷感這些情感的神聖發作，淹沒在利己主義打算的冰水之中。」(《共產黨宣言》) 在商品社會中，人與人之間很多時只有純粹競爭性的利益關係。自利主義是常規，利他主義是變態。愛人如己不再被視爲什麼美德。恰恰相反，我們的社會經濟制度，令得愛人如己，變成完全非理性的行爲。

如何解釋這種現象？有人或會說，這都是人的錯，因爲我們都不好好聽從耶穌的教誨。但會不會耶穌一開始便看漏了眼，對人過度樂觀，將人看得過高？他會不會看不到，他所彰顯的大愛，其實只有他及極爲一小撮的人才能做到？會不會一如杜斯妥也夫斯基筆下的宗教大法官對再臨大地的耶穌說：「你看看周圍，自己想想，現在已經過了十五個世紀，你去看一看他們：你把誰提得跟你一樣高了呢？我敢起誓，人類生來就比你想像的要軟弱而且低賤！難道他也能夠，也能夠履行你所履行的事麼？由於你這樣尊敬他，你所採取的行動就好象是不再憐憫他了，因爲你要求於他的太多了。」用英哲柏林 (Isaiah Berlin) 的說法，人性是一塊扭曲變形的木頭，怎樣的矯也不能矯直過來。（這句話源出康德 “Out of timber so crooked as that from which man is made nothing entirely straight can be built.”）

耶穌在十字架上說：「父啊，寬恕他們吧！因爲他們所做的，他們不曉得。」耶穌實在太樂觀了。他似乎相信，只要他們知道自己在做什麼，便不會犯罪。這和蘇格拉底的看法，十分相似，即善和知識等同。一個有知的人，絕不會行不義之事。但這顯然錯了。我不太相信，透過愛人如己，可以解決人世間的衝突。人便是人。我們要承認人的有限。我們只能在早已折曲的人性上，共同努力，慢慢學會好好的活在一起——和他人，和自然。

耶穌的受難，無論是被迫還是自願，都讓我們看到寬容的重要。而寬容，需要愛。一個真正能寬容的人，必須學會穿過人們信仰的差異，看到共同分享的人性 (common humanity)，尊重他人的自主，體諒人的限制和軟弱，並懂得欣賞多元的可貴。這裡，不僅需要知，也需要關懷和惻隱。◇

2. 聖經中的耶穌

■ 劉清漪 (Cherrie)

我想回應周生文章中某幾點：

「但如果上帝不存在，我們只視耶穌爲一個普通的猶太人，那麼如何解釋祂的愛？一個可能解釋是：從耶穌本人角度來看，只要祂深信自己便是上帝的兒子，具有最高的使命，那這便會給予祂充分理由犧牲自己救世人——無論上帝是否客觀真實地存在（對行動者來說，虛假信仰仍然是促成行動的理由。）」

虛假信仰怎能叫一個人爲此信仰而捱過一切痛苦，並付上自己的生命？而耶穌是肯定神的存在的，因爲從《聖經》可見，他不停向神禱告。此外，基督教 / 聖經的問題，是沒有「如果」的，因爲聖經寫的是歷史，是事實。

周生又說：「但耶穌必定又同時樂觀地相信，一個人無論犯了多少罪，他的人性中必定有一些高貴的品質，足以贖掉這些罪。只要人能自覺的實現這種品質，人便得救。」我認爲這不是耶穌的想法， 因爲保羅說：「我也知道，在我裡頭，就是我肉體之中，沒有良善，因爲立志爲善由得我，只是行出來由不得我。」〈羅馬書 7:18〉。換句話說，耶

穌認為未信的人改變不到自己(耶穌也不是要改變人)，只有信祂才能得到新的生命，亦只有這個新生命才是一個不犯罪的生命。周生又說：「我不太肯定這種苦難的內容，但如果說那是由於夏娃偷食禁果而來的原罪，說服力恐怕不大。」但我們須注意，聖經的事實是「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」〈羅 5:12〉，但感謝神「因一次的過犯，眾人都被定罪。照樣，因一次的義行，眾人也就被稱義得生命了。」〈羅 5:18〉這裡說的，就是耶穌認為只有祂的愛才是真正的愛。

周生認為，「就此而言，所謂耶穌藉祂的死洗脫人的罪，並非說祂的死抵銷了世人的罪，那是不可能的。一個人的罪，最終要由自己來贖。而方法是像耶穌那樣愛人，愛上帝。」但這不是耶穌的想法，因為人的罪得到赦免是基於耶穌的血，所以「若不流血、罪就不得赦免」。〈來 9:22〉人不能為自己贖罪，因為人本身有罪。

「但會不會耶穌一開始便看漏了眼，對人過度樂觀？」之前已提過，不信耶穌便不能得救，聖經一早已預言這個世界只會愈來愈敗壞：「你該知道、末世必有危險的日子來到。 那時人要專顧自己、貪愛錢財、自誇、狂傲、謗讟、違背父母、忘恩負義、心不聖潔、無親情、不解怨、好說讒言、不能自約、性情兇暴、不愛 良善賣主賣友、任意妄為、自高自大、愛宴樂不愛神。」〈提摩太後書 3:1-4〉又，「民要攻打民、國要攻打國，多處必有饑荒、地震。」〈太 24:7〉 耶穌並不是要改變世界，因為世界只會敗壞。

我用聖經來回應， 非基督徒一定覺得「聖經說的就是真的嗎？」但既然是討論耶穌的問題，耶穌的事跡是從聖經而來，所以我想從聖經來看耶穌較為恰當，否則就好像曲解了耶穌，或有斷章取義之嫌。◇

3. 人的原罪從何而來

■ 周保松

謝謝Cherrie的回應，我會好好想一想你提出的問題。但我亦須說明，我的文章的目的不在討論聖經，而是希望由這部電影中去探討宗教寬容的問題。所以，對於聖經的一些具體爭論，不是我關注的重點。但我對

於基督教的某些地方，的確不太明白，也可藉此機會請教一下有信仰的同學。

第一，爲什麼人必然有所謂的原罪？它是什麼意思？

第二，如果人不能爲自己贖罪，那麼人爲什麼需要對自己的罪負責？一方面，原罪不是人犯的，而是命定的；另一方面，人又沒有內在的能力爲自己贖罪。那麼人作爲人，除了完完全全的服從上帝外，似乎沒什麼可以做。但上帝創造人的目的，便只是想我們無條件的服從？再者，如Cherrie所說，只有透過耶穌的血人才能得救。但耶穌的血，爲什麼又可以令世人的罪得到赦免？那人豈不是很便宜？如果世人不像耶穌那樣，付出相同的對人的愛，又憑什麼得救？所謂的「信者得救」，怎樣才叫信？信如果不體現在人對他人的愛上，又該如何體現？

第三，我的文章的確問了一個假設性問題，即如果耶穌只是一個普通人，一個像你像我一樣的人，他爲什麼會有這樣的行動？對我來說，耶穌是歷史上存在的一個人物，這是可以肯定的。但他是否上帝的兒子，卻是可以爭論的。我的出發點，並沒有冒犯宗教之意，而是想探討耶穌的愛的理由及其根源。◇

4. 論基督教的「信」

■ 盧弦 (Monica)

我希望談談「信」這個問題。聖經清清楚楚地說，神的恩典是白白的，我們只要信就白白稱義。人的愛有條件，神的愛卻沒有，神會愛十惡不赦的壞人，神在我們不愛祂時就愛了我們，所以神與人的愛不是對等，亦不是交易。再者，神可創造世界，亦可輕易毀滅世界，當神清楚知道祂與人的能力如此天淵之別的時候，在人的性命都可操縱在神手中時，神根本無需要做人出來炫耀自己的能力。正如我要打倒一個黑帶高手，才顯得我有能力，推到一個手無寸鐵的小孩，又有何值得高興？因此說「上帝創造人的目的，便是想我們無條件的順從」是不成立的。

周生說得對，人的確很便宜，否則我們爲什麼說神的愛是無條件的呢？於我來說，信，是相信上帝派祂的兒子耶穌基督降生爲人的罪而死，相信人本身犯了罪，並認罪悔改。人憑什麼得救，就是憑一顆全然相

信的心。如果當你還在懷疑你憑什麼(作爲、美德、善行)而得救時，這還未算是相信，「相信」不是字面表現得那麼膚淺與輕易。我們外在的行爲，不可能被用作體現人對神有多相信的標準，因爲人時時都有軟弱。就算人多努力，單靠行爲本身無可能配得神的愛，神與人的關係，在哪一方面從來都不是對等的。

「你們得救是本乎因，也因著信；這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行爲，免得有人自誇。」(以弗所書2: 8 -9) 如果我們不相信耶穌是上帝的兒子，以及人是神創造的，那麼再怎樣論證及追問神的愛的根源，都是令人難於理解的。

我是一個不熟聖經的基督徒，然而當看見其他人對神有疑問時，總希望以我僅有的認識及力量，向別人說明我的信仰到底是怎樣的。我雖然在信主後仍有很多軟弱的時候，做了很多不好的行爲，然而我在談及信仰時，往往內心激盪。我相信這就是我對神「信心」的表現。

另外，我很希望其他基督徒同學也談談你們的想法，即使我們口才笨拙、表達不佳，但靠著我們對神的信心，我們絕對可以感染身邊的人！最後，願神的聲音傳遍天下，願祂的言語傳到地極。◇

5. 論基督教的「罪」

■ 劉清漪 (Cherrie)

我覺得討論宗教問題是好的，因爲我覺得聖經如果是真的話，就經得起討論，但當然不要討論一些不合邏輯的問題，例如：神可否造一塊神拿不起的石頭 等。我想回應周生的三個問題，我還是以聖經來回答，因爲拿聖經裡的東西出來問，然後自己想答案，容易造成曲解。

1. 周生問：「爲什麼人必然有罪？所謂的罪，是什麼意思？這些罪的內容是什麼？」

我之前已引用過「這就如罪是從一人入了世界、死又是從罪來的、於是死就臨到眾人、因爲眾人都犯了罪。」〈羅 5:12〉從亞當犯罪開始， 他以後的每個人，都有罪性 ，這是聖經的事實，罪包括思想上和行爲上的罪，所以不單只謀殺，貪污、強姦是罪，就連憎恨、貪心，對

異性起淫念也是罪，這是神的標準。所以我覺得不能問爲什麼人？爲什麼神？以基督教的角度，這些都是事實。

2. 周生又問：「如果人不能爲自己贖罪，那麼人爲什麼需要對自己的罪負責？」

「因爲罪的工價乃是死」(羅 **6:23**)死就是到燒着硫磺的火湖(地獄)，這是人對自己的罪要負的責，但人都有罪性，所以人必定要去火湖，所以神讓耶穌爲我們贖罪，給我們另外一個選擇，人可選擇去天國或燒着硫磺的火湖(地獄) 。

3. 周生問：「那麼人作爲人，除了完完全全的服從上帝外，似乎沒什麼可以做。但上帝創造人的目的，便只是想我們無條件的服從？」

神創造人的目的，是要榮耀神。榮耀神就是彰顯神的形像，藉此管理萬物，並享受神〈創 1:28〉。我們既然在一個是神創造人的基礎上討論，就應在這基礎上回答，我認爲若神能創造人，難道神不能創造到人只有榮耀和享受祂，人才覺得開心滿足和有意義嗎？於是人會問：「車！咁你玩晒啦，神又係你鬼又係你。」或者你問「那麼人作爲人，除了完完全全的服從上帝外，似乎沒什麼可以做。」這樣問，是因爲人不認同人是被造， 將自己與創造者等同，甚至將自己抬至比創造者更高的地位， 所以人覺得人生有自己的意義，而不是跟從神。但認同被造的我，我覺得服從神是令我高興的。

4. 周生問：「但耶穌的血，爲什麼又可以令世人的罪得到赦免？」

因爲人都犯罪，所流的血不能叫神赦免人，唯有耶穌是無罪，祂的血才可(因爲赦罪的原則是血)，聖經也明說耶穌的血的功效「…他兒子耶穌的血也洗淨我們一切的罪…我們若認自己的罪，神是信實的，是公義的，必要赦免我們的罪，洗淨我們一切的不義。」〈約壹 1:7,9〉

5. 周生又問：「人如果不像耶穌那樣，付出相同的對人的愛，那人憑什麼得救？所謂的「信者得救」，怎樣才叫信？信如果不體現在人對他人的愛上，又如何體現？」

「你若口裡認耶穌爲主、心裡信　神叫他從死裡復活、就必得救」(羅10:9)簡單來說，向神認自己有罪，相信神兒子耶穌釘十架的血能洗自己的罪並以耶穌爲自己的主就可得救。

正如另一位同學所說，單靠愛別人這行爲不能得救。不錯，愛別人是重要，但基礎是信耶穌，有耶穌的愛，才有真正的愛去愛人。

6.　周生最後問：「如果耶穌只是一個人，一個像你像我一樣的人，他爲什麼會有這樣的行動？」我想，如果主耶穌不是神，只是人，他根本不會有這行動。◇

6. 論原罪與救贖

■ 劉琬婷 (Michelle)

對於周生的問題，Cherrie及Monica已經解釋過了，我自問對基督教的認識還很皮毛。但亦是因爲我的屬靈生命還很不足，故此較可以運用日光之下的角度，向還未成爲基督徒的人，談談對基督教〔新教〕的一些疑問。以下所講，是我過往從不同的討論中收錄下來的一些神學觀點及個人認知，有錯的話還請指出。

首先，什麼是人的原罪呢？最常聽到的是「驕傲」。在阿當夏娃時代，敵上帝者以蛇爲形像，用妒嫉爲誘惑，暗示人憑自己比至高創造主更有〔或擁有相同〕能力，使亞當夏娃離棄了上帝。當亞當離棄上帝的時候，整個人類都離棄了上帝，而進入屬靈的死亡：「在亞當裏眾人都死了」〔哥林多前書 15:22〕。我們自出生那一天起，也繼續承受那罪惡的羞恥。因亞當的罪歸於我們，我們生來就是遠離上帝的。

之後人類就進入「律法時代」，神與人的關係必須透過律法（也就是《舊約》）去維持，原因是「人的原罪」。因著人的原罪，所以無法與神的靈接觸，舊約裡耶和華多次強調人不可直接面見他，因爲罪人無法承受上帝的榮光。當時的人，只有遵行律法才能取悅上帝，才能在他眼前蒙恩。然而，即使完全遵守律法，仍不能得救，因爲得救不是靠著人的義，乃是靠神的恩典，無論你多麼謹守上帝的律法，你仍是罪人，只要

是罪人，就沒有得救的資格。除了「特殊的恩典」在外，那時根本沒有普遍的「得救之道」。

律法時代到耶穌釘十字架時結束。換言之，那是「恩典時代」的來臨。從此，「普遍的恩典」（得救之道）被賜下，只要藉著信耶穌基督，便能得救。耶穌說：「我就是道路、真理、生命；若不藉著我，沒有人能到父那裡去。」〔約 14:6〕顯然在耶穌到來之後，人才得到普遍的「得救之道」，也就是普遍賜下的恩典，耶穌的死便是赦罪。「誰能定他們的罪呢？有基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求」〔羅 8:34〕「眾先知也為他作見證說：凡信他的人必因他的名得蒙赦罪。」〔徒 10:43〕這在律法時代是沒有的，因為「凡有血氣的，沒有一個因行律法能在神面前稱義，因為律法本是叫人知罪。」〔羅 3:20〕所以在律法時代的得救是特殊的，是特例。但在恩典時代，卻是普遍的，是分賜給每個人的，讓所有人不再受罪的綑綁，可以藉著信耶穌得救。「罪必不能作你們的主，因你們不在律法之下，乃在恩典之下。」〔羅 6:14〕

亦有學者認為，有關人原罪的問題，根本在於人本質上的「不完整」，因為不完整，才產生諸如欺騙、姦淫、偷盜、殘忍等等具體的罪。為何沒有義人，一個也沒有？〔傳 3:13〕因為人都是不完整的，只有上帝完整，所以離開了上帝便「虧缺了神的榮耀」〔羅 3:23〕。換言之，「罪」就是形容這種不完整的狀態。「我實實在在的告訴你，人若不是從水和聖靈生的，就不能進神的國。」〔約 3:5〕為何不能？正因為人不能帶有絲毫的不完美去接近完美的上帝。

於是，這個觀點也就成就了正統「無神論」對基督教的根本的質疑。正統的「無神論」多指羅素及杜威所提出的「人道主義取代神」，或薩特 (Sartre) 的「存在主義」 (Existentialism) 。其重點，在於駁斥神學中的精神束縛，進而提倡身而為人的尊嚴和自由（當然也包括世界人權宣言中的「人有宗教信仰的自由」）。耶穌說：「若有人要跟從我，就當捨己。」〔太 16:24〕。耶穌以其「人」的立場，也說：「我憑著自己不能作什麼……因為我不求自己的意思，只求那差我來者的意思。」〔約 5:30〕人不但消極的欠缺主體性，還要積極的消滅主體性。約伯說：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。因此我厭惡自己，

在塵土和爐灰中懊悔。」（伯42:6）於是人也就彷彿失去了自我，工具化了。

然而，這是不是實情呢？正如周生所講：「人類歷史似乎告訴我們，人性美善和醜惡的一面，同樣的多。」人性的醜惡（肉體上，非性靈上）普遍存在，且有越演越烈之勢，難度這些罪惡都在告訴我們，現世對人的精神（道德）束縛實在太多？人可以胡作妄爲的自由還是不夠？人享有太少的「自我」？人人也是罪人，也在起惡念，或是在行惡，誰也不能保證自己假若身處特殊的情境下，會不會犯上別人已犯過的罪。正如我之前的留言所說，誰人敢認爲，自己憑著自有的知識、自有的的尊嚴品格，因而有資格去批判別人呢？「我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裡了。」〔約1:18〕人最無可救藥的罪，往往就是自以爲手潔心清。基督教認爲，罪惡本心的基本願望，是抹煞上帝的榮耀而歸於己，爲著自身的不完美去恣意犯罪，爲著自身的不完美而驕傲，因而墮落，也就永遠遠離了上帝最完美最美善的榮光。

人走進了惡性的循環了，有沒有可能靠著自己走出來呢？有多少人可以坦然承認，自己過往一直在犯錯？我想更多的人，是在不斷爲自己找藉口否認，裝作無罪疚感吧。又有多少人在犯罪以後，可以靠著自已的努力，免於良心的責備，並可以走出惡性循環，成爲一個新的人，過新的美善生活？這樣的例子很少吧。

上帝完全有理由在阿當夏娃悖逆後，遺棄我們於罪中，直至在惡中死去。畢竟，我們才是企圖推翻公義上帝的冠冕的。但是上帝沒有把我們遺棄在自欺的苦境中，他因著他的大愛，爲人類提供了救贖之道。當你將生命完全奉獻給基督的那一刻，你所有的罪都全被赦免了，神應許說：「我不再記念他們的罪愆和他們的過犯。」〔希10:17〕但，我們亦要「彼此認罪，互相代求，使你們可以得醫治。」〔雅5:16〕並且，「倘若這人與那人有嫌隙，總要彼此包容，彼此饒恕。主怎樣饒恕了你們，你們也要怎樣饒恕人。」〔歌羅西書3:13〕在此以後，我們就是一個新的人了，在上帝的引領下，「對神對人，存無虧的良心。」〔使24:16〕，心靈得到釋放，可以行美善了。

新約神學以屬靈的角度，認爲所有靈魂得救的信徒，都是上帝的兒女，耶穌不再是「獨生子」，而是「長子」：「因爲他預先所知

道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。」〔羅 8:29〕「所以，你們因信基督耶穌都是神的兒子。」〔加 3:26〕。耶和華的慈愛是永遠長存的〔詩 136:10〕。假若有敵教徒依舊緊抓著認爲人只是上帝的器皿，那麼，他就得承認上帝愛這個器皿，因爲這些器血都是耶和華的兒子，基督的弟兄。◇

7. 也論原罪和救贖

■ 周保松

謝謝 Michelle 用心的回應，寫得實在好，我學到很多東西。這兩天我在看聖經，也看了一些有關神學的書，想了很多東西，但現在實在太忙，讓我好好思考及整理，遲些再和大家分享。我現將我的幾點想法，再清楚一點說出來。

首先，我不能接受原罪的說法。我看了〈創世紀〉很多次，也問過不少基督徒，但始終不太明白夏娃偷吃禁果，從而知羞恥辨善惡，爲什麼是那麼大的罪——尤其相對於人的互相殘殺以及其他種種的惡。人當然有很多弱點及難以克服的惡，但如果說人一生下來，便命定是罪人，這種對人的看法，我覺得很難接受。問題不在於聖經怎麼說，而是我不接受這種對人的看法。

其次，我不太相信，亦不能理解爲什麼耶穌上十字架，便能洗脫我們的罪。同樣地，不是聖經如何說，而是我不能理解。 Michelle 說：「當你將生命完全奉獻給基督的那一刻，你所有的罪都全被赦免了，神應許說：我不再記念他們的罪愆和他們的過犯。」難道希特拉在殺了百萬計的人後，當他將生命奉獻給基督時，一切便可赦免？我覺得如果按字面解，這是難以接受的。所以，我的詮釋是，耶穌是立了一個榜樣，如果其他人都以他那樣的方式去愛人，便能克服人的弱點及惡。

最後，我覺得基督教一方面看人看得太悲觀，另一方面卻看得太樂觀。悲觀，是它認爲人是完全無力自救的。樂觀，是它認爲人只要信奉耶穌，便能將所有惡克服，從無力中走出來。如果這說的是死後世界，我沒有什麼意見。但如果說的是現世，我則難以認同。我的信念是，既然罪是人犯的，人便須爲自己所做的負責，人也只能自救。在現實世界中，可

以救我們的，只有我們自己——無論在個人行爲或社會政治上。人只能在歷史中學習，慢慢了解自己，慢慢完善自己。我深信人本身有這樣的能力。但我並不樂觀。因爲人類有太多弱點，下沉的力量太大，會拚命的抗衡上升的力量。而由人造成的許多問題，不一定便是人可以解決。例如資本主義的問題，生態危機的問題等等。

所以，我對耶穌充滿崇敬，同時對人類充滿悲憫。

人類歷史發展到今天，很多問題都不再是宗教可以解決。有時，在鬧市中，一個人，看著晃動的人群，我總感到難過和孤寂。在想，上帝爲什麼不將人，設計成小鳥，設計成魚兒那樣？爲什麼要我們承受那麼多的負擔？爲什麼給我們意識，給我們理性，卻又給我們那麼多的惡，讓我們一代又一代在其中掙扎？說到底，所謂的天國，不就是要我們彼此相親相愛？相親相愛靠的是我們的心。我們沒有這樣的心，誰也幫不了我們。殺戮欺騙宰制奴役，遂天天在發生。◇

8. 再論原罪和救贖

■ 劉琬婷 (Michelle)

周生對基督教的疑問，其實問到了一些神學的中心爭論了。我對基督教的認識實在很皮毛，要涉足神學討論，還差很遠。以下是我的一些想法和回應。

人是否生而有罪呢？首先，在基督徒眼中，人只有肉體意義上的罪，而無屬靈意義上的罪，人最終魂歸天國，所依靠的只是相信上帝的靈，「血肉之體不能承受神的國」〔林前 15:50〕。其次，正如我之前提及，很多基督徒認爲人的原罪在於驕傲，這沿自夏娃吃禁果的一刹那，人因驕傲而違抗了絕對公義的上帝的指引，因而從完美墮落。而罪人對神的不信和心靈的黑暗，全都因爲人不認爲神是恩典的神開始。「原來，神的忿怒從天上顯明在一切不虔不義的人身上，就是那些行不義阻擋真理的人。」〔羅 1:18〕這句話的意思是，人是先對神「不虔」，然後才開始對人「不義」，先「憎恨神」才會「愛戀罪」〔耶 17:9〕。那麼，人現世的罪行，究竟是否根源於人的自大、自私，以及對

自身的不完美的無知呢？信者則是，不信者則否，我個人當然認爲是。

接著衍生出來的問題是：上帝有否給我們惡性呢？這點周生也提出來了。這個有關上帝給予人自由意志的問題，實在複雜得無以復加。較爲簡單的說，神依自己的形像造人，並希望人透過屬靈生命的提升而接近神，以至完美。假若人沒有自由意志去作最初的選擇，那人永遠不可能達至最高層次。然而在此中間，上帝美善聖潔的意旨，必須主導我們不聖潔窩囊的意志。人若主動放棄完美的神的意旨，那麼人也就墮落了，並「死在過犯罪惡之中」〔弗 2 : 1 〕。

新教神學認爲，未墮落的亞當是有自由意志的，他可以在向善和向惡兩個方向上自由選擇。但自從人進入屬靈的死亡，罪人的意志從出生起便不存在道德上的平衡，因爲他性靈的墮落，使他受肉體支配而對罪惡充滿偏好，因此罪人的意志是受奴役的，因爲它受一顆敗壞的心的捆綁。所以，「你們作罪之奴僕的時候，就不被義約束了。」〔羅 6:20〕可以說，自從亞當墮落始，人的自由意志也就失落了。當然，有關自由意志的問題，並非如此簡單，但我肚子裡料子實在有限，也就只可以說這麼多。　　　　爲什麼耶穌上十字架，便能洗脫我們的罪？這是全然日光之上的問題了。之前說過，阿當夏娃的悖逆虧欠了上帝的榮光，若要除罪，上帝曾說：「因爲活物的生命是在血中，我〔神〕把這血賜給你們，可以在壇上爲你們的生命贖罪；因血裏有生命，所以能贖罪」〔利 17:11〕故此，無辜無瑕疵的耶穌基督爲人類受死，其實是在以自己的寶血，覆蓋了全人類的罪，並透過犧牲自己，在屬靈意義上洗脫我們這些罪人的罪，彰顯無私的大愛。

周生問：難道希特拉在殺了百萬計的人後，當他將生命奉獻給基督時，一切便可赦免？答案當然是「是」的。這個比較容易解釋，當罪人將生命完全奉獻給基督的那一刻，他再不是以前犯罪的那個他了，我們對上帝對自己作最徹底的悔改，「彼此認罪。」〔雅 5:16〕「彼此包容，彼此饒恕」〔歌羅西書 3:13〕。做到了以上這些，也就是一個新的人了。這個新生的屬靈生命，討厭以往那個罪惡生命的程度，比他以後任何一個人還要多。

周生認爲基督徒覺得人完全無力自救的想法實在太悲觀。基督徒如我卻會覺得，人走進了惡性的循環了，沒有可能靠著自己走出來，但人

可以透過主耶穌基督的救贖而得到永恆美善的盼望。總結一句，神樂意「用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人」〔哥前 1:21〕「你要保守你心，勝過保守一切，因爲一生的果效，是由心發出。」〔箴 4:23〕





論人性

目錄

1. 論人性之惡 □ 楊安怡 (Annie)
2. 人爲何要道德？ □ 周保松
3. 自利與道德 □ 郭永鋒
4. 自利與競爭 □ 陳家傑
5. 論德福合一 □ 周保松
6. 人性的扭曲 □ 盧弦 (Monica)
7. 資本主義下的人 □ 周保松

1. 論人性之惡

■ 楊安怡 (Annie)

我不明白，人類社會爲什麼總是走向壞的方面。例如今天的人的性觀念愈來愈開放，愈來愈不重視道德，年青人愈來愈反叛，愈來愈不孝順，戰爭愈來愈多，世界愈來愈亂，人性愈來愈殘暴。爲什麼人不可以愈來愈溫和？不可以愈來愈重視愛？到底是什麼令人不能走回善良，走向好的方面？

我覺得，人走向壞的方面，是因爲人的本性是自私的。有戰爭，是因爲人想得到更多利益；人愈來愈殘暴，是因爲人要令別人滿足自己的要求；人對性愈來愈開放，是因爲人覺得要滿足自己對性的慾望的本性。

我覺得，人要求人權，亦是自私的表現。有人權，別人就不可以傷害你，有人權，就可以保護自己。人權的最終目的，還是爲了自己。

如果人是自私的，那麼效益主義便行不通。而Nozick認爲政府不應抽稅，而人會由於善心而捐錢給有需要的人。但如果人是自私的，人的善心便會十分微弱。如果人是自私的，那麼我們還可以談社會正義嗎？◇

2. 人爲何要道德

■ 周保松

不要小看 Annie 的問題，真要認真想，其實不易答。 Annie 的問題，由柏拉圖在《理想國》時已開始問。他在書中說了一個有趣的故事：如果你有一個神奇的戒指，只要轉動它你便可以隱形，但別人卻看不見你，而你因此可以爲所欲爲，得到任何你想要的東西。那你爲什麼還要道德？你還有理由去服從道德的要求嗎？

這是倫理學中最基本的問題。◇

3. 自私與道德

■ 郭永鋒

對於Annie的問題，我有興趣作一些回應。

我贊同人的本性是自私的。 但我卻認爲，爭取人權並不一定是自私的表現。如果你說「有了人權，別人便不可以傷害我」，那我會問：「爲什麼別人有權傷害我？」莫非要我像佛祖割肉餵鷹才算是不自私？

但是，就是因爲人是自私的，我們才需要道德。如果人類沒有了道德，那麼這個世界會是什麼樣的世界？既然人類的自私已是既定事實，我們就要想想，如何能將自私所帶來的傷害減到最低。

人需要有道德，並不因爲自己自私，要限制自己。而是因爲別人自私，故此我們需要道德來保護自己。但保護自己，並不一定是因爲自己是自私的。Rawls的原初狀態 (Original Position)，就是這樣一種設計。即使是最自私的人走在一起， 他們最後都可以達致公正的社會制度。 因爲在剝奪別人的權利或利益之前， 保護自己是重要的。

但道德的規範是很薄弱的。因爲如果有一個人，他擁有的能力/權力大得任何人都不能傷害他的時候，這個人就可以不顧道德，爲所欲爲。這就是柏拉圖所說的隱形人。但Annie其實不必看得這麼悲觀， 人除了性惡之外， 應該還有善的一面。 「今人乍見孺子將入於井， 皆有怵惕惻隱之心。」這種怵惕惻隱之心，背後應該隱藏著人的某些本性。就是這些本性，令得道德還在產生效用。◇

4. 自利與競爭

■ 陳家傑

我覺得，經濟學的整套理論，便是建構於「人皆自利」這個假設之上。看完 Annie 的問題，我反而想，如果沒有「自私」，世界又會變成怎樣。

人與人有衝突，從良性方面來說，其實是人類邁向文明的重要元素。因爲人自利，會爲自己的利益著想， 因此會在社會上努力工作，積極與別人競爭，希望得到更多的酬勞或得到別人的認同。正因爲有競爭，

人類文明才會進步。但競爭亦有其不好的一面，便是平時所稱的「惡性競爭」。戰爭便是一個好例子。為了避免衝突，我們需要一些社會架構， 用以規範人的「自私」。實在而具體的有警察、法律等，但更重要的是「道德」和宗教。◇

5. 論德福合一

■ 周保松

阿鋒和阿傑的回應，都十分好。但你們似乎都是從一外在的角度 (an external point of view) 去分析這問題，即道德之所以必要，是因為它滿足了某些功能，例如令得社會穩定進步，又或更為公義等。但如果從第一人稱的觀點看 (from the first person point of view)，即如果我是Plato筆下的那位戴有神奇魔戒的人，我為什麼要選擇道德呢？你或許會說，這樣做是理性的 (rational) 的，因為對社會整體有好處。但從個人的觀點看，為什麼要在乎社會整體呢——尤其當社會整體和我的個人利益有衝突的時候。

這是倫理學上自利主義 (egoism) 對道德的一個很根本的挑戰。它不是挑戰某一種特定的道德觀 (liberalism, utilitarianism etc.) ，而是挑戰道德的基礎本身，即Why should I be moral? Is it always rational for me to act morally even if acting morally is in conflict with my self-interest? 當然，你或會說服戴魔戒的人：按道德原則行事，長遠而言，對他的好處還是大於壞處，因為如果人人這樣做，社會便會大亂，我們便會回到Hobbes筆下的自然狀態中去，那這樣對他更壞。但這人可以回應：事實上不會如此。我一個人做搭順風車的人 (free rider) ，不等於其他人也會這樣做。令人困惑的是，如果這個論證成立，我們之所以要道德，便只是因為這樣做對我們有好處。但這豈不是不僅沒有擊倒自利主義，反而印證了它的合理性？

由此引申出一個德福合一 (the unity of morality and happiness) 的問題。如果好人不一定有好報，為什麼要做好人呢？讓我們想想基督教最後審判的想法。會不會最後審判，正正要確保德福合一：在現世中教徒

雖然承受百般苦難（尤其在羅馬帝國時期），但最後的審判，卻確保義人得到他/她所應得的，即善人上天堂，惡人下地獄？又或想想佛教的六道輪迴，因果報應的說法，會否亦是回應這個問題？◇

6. 人性的扭曲

■ 盧弦 (Monica)

近日因做 paper ，腦中都想著一些關於平等的問題，加上剛剛看了「星期一檔案」關於中國農民出外打工的節目，心中突然湧現很大的感觸。

在這輯節目中， 我看到了天生的不幸對人的壓迫。爲了生活，農民們被蛇頭騙去外國打工，賺得到錢的就風風光光，但客死異鄉、家破人亡的卻不計其數。在某些人辛苦地抵抗天生的不幸的時候，我不禁想，爲什麼一些天生好運的人，連捐助少少也不願意？有時在街上見到衣著打扮得光鮮亮麗的人連用一元買枝旗都吝嗇，便不禁感到難過。

見到這些人，我便想起我們現在身處的資本主義世界。我覺得資本主義就好像糖衣毒藥一樣，身處其中的人，會讓它眩目的衣裝催眠得迷失自己，逐漸失去對生命的感受，然後變得麻木、冰冷，對自身以外不幸的人與事視若無睹，甚至幸災樂禍。

而在節目中，我看到了一個不公平世界對人性造成的扭曲。即使要冒很大風險，很多農民仍然渴望去外國打工，原因是這樣才有錢及有面子。人對自己的認知和價值，似乎只建基在物質上。但試問有什麼比連自己也看不起自己更爲悲哀呢？

我想在資本主義世界生活的人，很多都很脆弱。如果人對自己的肯定和價值認知，只是基於外在的物質世界，一旦其依持的世界崩潰，人還可怎樣面對自己的生命？真正的公義，會否有天會出現呢？我們可否拋開競爭，遠離剝削，在資本主義以外的角度去看待人的生命和價值？

另一樣使我驚心的是，我今天在這裡抗議不公平，是因爲我還在讀書，有父母養，不愁衣食〈雖然我們已以考試的方式在競爭著〉，我當然可以輕鬆地坐在這裡說著仁義道德。然而他日我投身社會，直接面對競爭的時候，我又會否成爲另一個在社會中迷失面目的人？

人性如此軟弱，有誰能抵擋得了資本主義洪流的衝擊？◇

7. 資本主義下的人

■ 周保松

Monica的電郵，提出了對資本主義的一些想法。我這幾天一直徘徊於這個問題，深深被其困擾，卻不知如何回答。今天的導修課，討論的正是 Marxism 。我想抄馬克思在〈共產主義宣言〉中的幾段話和大家分享。

「資產階級在它已經取得了統治的地方把一切封建的、宗法的和田園詩般的關係都破壞了。它無情地斬斷了把人們束縛于天然尊長的形形色色的封建羈絆，它使人和人之間除了赤裸裸的利害關係，除了冷酷無情的「現金交易」，就再也沒有任何別的聯繫了。它把宗教虔誠、騎士熱忱、小市民傷感這些情感的神聖發作，淹沒在利己主義打算的冰水之中。它把人的尊嚴變成了交換價值，用一種沒有良心的貿易自由代替了無數特許的和自力掙得的自由。

資產階級抹去了一切向來受人尊崇和令人敬畏的職業的神聖光環。它把醫生、律師、教士、詩人和學者變成了它出錢招雇的雇傭勞動者。

資產階級撕下了罩在家庭關關係上的溫情脈脈的面紗，把這種關係變成了純粹的金錢關係。

資產階級使農村屈服於城市的統治。它創立了巨大的城市，使城市人口比農村人口大大增加起來，因而使很大一部分居民脫離了農村生活的愚昧狀態。正像它使農村從屬于城市一樣，它使未開化和半開化的國家從屬於文明的國家，使農民的民族從屬於資產階級的民族，使東方從屬於西方。

隨著資產階級即資本的發展，無產階級即現代工人階級也在同一程度上得到發展；現代的工人只有當他們找到工作的時候才能生存，而且只有當他們的勞動增殖資本的時候才能找到工作。這些不得不把自己零星出賣的工

人，像其他任何貨物一樣，也是一種商品，所以他們同樣地受到競爭的一切變化、市場的一切波動的影響。

由於機器的推廣和分工，無產者的勞動已經失去了任何獨立的性質，因而對工人也失去了任何吸引力。工人變成了機器的單純的附屬品，要求他做的只是極其簡單、極其單調和極容易學會的操作。因此，花在工人身上的費用，幾乎只限於維持工人生活和延續工人後代所必需的生活資料。」

這些說話，過了一百多年，即使現在再看，依然適用於我們的社會，甚至有過之而無不及。Marx雖然對資本主義有很尖銳的批判，但他對人類的前景卻充滿樂觀。他相信人類會不斷進步，相信無產階級最終會聯合起來，推翻資本主義，然後共產主義會實現，每個人都能夠各盡所能，各取所需，工作沒有異化，也不再有剝削，每個人都能平等自由地活著，實現自己的潛能。馬克思深信，這是歷史發展的規律，不以個人的主觀意志為轉移。

但歷史發展到今天，很少人再能分享馬克思這種樂觀主義。人類社會不見得愈來愈進步；資本主義發展到最後，不見得是世界大同；我們今天感受到的種種問題，不見得便能解決。當我們不再相信這種樂觀主義，用當代著名政治哲學家G.A. Cohen的話：

“We cannot rely on technology to fix things for us; if they can be fixed, then we have to fix them, through hard theoretical and political labor. Marxism thought that equality would be delivered to us, by abundance, but we have to seek equality for a context of scarcity, and we consequently have to be far more clear than we were about what we are seeking, why we are justified in seeking it, and how it can be implemented institutionally. That recognition must govern the future

efforts of socialist economists and philosophers." (*If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* p. 115)

我想，這不僅適用於 socialist economists and philosophers ，也適用於我們。但我想， Monica 真正要問的，是以下的問題：「即使明知資本主義制度有很多缺點，但既然我活在這個制度之下，除了努力求存，除了服從這個遊戲規則，除了好好地在這個既定框架之中努力成爲優勝者，我還可以怎樣？」這是一個第一人稱 (first-person) 的問題，問的是當下的我們於當下的處境，該怎麼辦。

問題的難度，也在這裡。我們活在制度之下，以一己微薄之力，如何對抗制度？對抗的結果，會否既不能改變分毫，反會導致傷痕累累？不對抗，逃避總可以吧。但如何逃避？人活在社會之中，爲求生活，便必須努力出賣自己的勞力。我們有多少自主的選擇空間？當我們的理想消褪，棱角漸平，一切已成昨日之怒的時候，我們還剩下什麼？

如果想得再深入一點，一己之生命，在悠悠歷史長河中，在渾渾大千世界內，是如斯微不足道。多少喜怒悲歡，多少義與不義，最後還不是大江東去？！生非我所選，死非我所擇，那麼在這短短的有生之年，幹嗎不盡用自己的優勢，好好的在既有的制度中，爲自己謀得最多的好處？

如果我們不要求自己去對抗，又有什麼理由要求別人？即使我們如此要求自己，又會否那只是因爲生命的種種偶然，令得我們站在一較有利的位置，從而令得抉擇來得容易輕省一些，而看不到別人的難處？

坦白說，我不太知道如何回答這些問題。我恆常在這些問題中徘徊掙扎。一個人愈在乎生活，對社會愈多不滿，對人愈多關懷，無力感虛無感往往便會愈強愈深。

面對這種處境，各人有各人的抉擇。各人有各人的路，各人有各人的故事。如果死後沒有靈魂，如果我們最後的歸宿都是一樣，那麼，什麼樣的選擇，才是最好的選擇？◇



論文化

目錄

1. 陳寅恪論中西文化 □ 周保松
2. 大學生的八卦與功利 □ 林奕華（轉載）
3. 拍住時代走 □ 黃兆強（小強）
4. 經典之爲經典 □ 周保松
5. 平庸與高雅 □ 黃兆強（小強）
6. 什麼是經典？□ 陳俊賢 (Philip)
7. 再論經典之爲經典 □ 周保松

1. 陳寅恪論中西文化

■ 周保松

剛剛偶讀到陳寅恪談西方古典文化和中國傳統文化的異同優劣的一段說話，深有共鳴，遂抄於下，與各位分享。

> 「中國之哲學美術，遠不如希臘。不特科學為遜泰西也。但中國古人，素擅長政治及實踐倫理學，與羅馬人最相似。其言道德，唯言實用，不究虛理。其長處短處均在此。長處即入修齊治平之旨；短處即實事之利害得失，觀察過明，而乏精深遠大之思。……而救國經世，尤必以精神之學問（謂形而上之學）為根基。乃吾國留學生不知研究，且鄙棄之。不自修其愚陋，皆由偏重實用積習未改之故。此後若中國之實業發達，生計優裕，財源浚辟，則中國人經商營業之長技，可得其用。而中國人當可為世界之富商。然若冀中國人以學問美術等之造詣勝人，則決難必也。」(《吳宓日記》，轉引自余英時《論士衡史》，pp.337-38.）

這是陳寅恪1919年在哈佛讀書時的評論。文字不難解，大家一讀便明。中國文化，重實用輕玄想，對於抽象的哲學思考(此即陳所謂的精神之學問)，既不擅長亦無興趣。我想很多同學亦有這種取向。所以，間或總有同學走來和我說，「你所教之課，妙或妙矣，惟總是過虛過玄，不切實際。」我常無言以對。讀陳之論，當明白這並非個別人之問題，而是我們文化傳統的一大特點。在今日之香港，情況猶爲明顯。爲學問而學問，爲求真求善求美而窮索，努力嘗試超越事物表象，探求背後更深更廣的普遍性原理及基礎，或許正是我們的文化所欠的。所以，才有陳先生的論斷：「然若冀中國人以學問美術等之造詣勝人，則決難必也。」◇

2. 大學生的八掛與功利

■ 林奕華

原刊於《信報財經新聞》2003 年 9 月 22 日

聽厭了最喜歡用來庇護被批評爲「素質下降」的這一代香港大學生的借口：以前沒有現在般多產，水準「當然不可同日而語」。言下之意，批評者太吹毛求疵了。那是否等於就要接受納稅人大量金錢被浪費在出產「次貨」？又，大學教育的普及化若不能提升人民素質，普及化的意義到底在哪裏？純粹是形式？這形式應酬（付）的是誰？是那些最擅長用數字自欺欺人的政府官僚和學界官僚？

常被借用來給「大學生」找下台階的，確實就是數字。例如這年代最優秀的那百分之五，肯定比十年前的那百分之五更精英。我想：其餘那百分之九十五散布在社會各階層的庸才所造成的破壞，可是這百分之五所能修補的？

鍾意八卦，跟紅頂白

不講數字的時候，就捧出「普通常識」。報載香港大學校長徐立之在與記者茶聚時挺大學生：「他們比上一代更擅長運用和操控電腦產品……上一代要花很多時間閱讀電子科技產品的說明書，還是不懂去搞。這一代把產品拿上手，連說明書都不用看已經會用。」（大意）。聽君一席話，啓發了我的另一番謬論，可供各大學負責人下次嘗試採用：「上一代的大學生也不像這一代般對娛樂圈大小事情如數家珍，可見他們比以前的人對閱讀更有興趣，對時人時事更關注！」

徐校長，你似乎並不知道導致這一代大學生素質下降的主要原因，正正在於他們都只願意對一件事情付出時間、精神、心思，那便是「功利」。

今日留一線，以後好相見

大學生鍾意八卦，除了出於人類天性，更重要的是鮮有一項娛樂新聞不是趨炎附勢、跟紅頂白的。今天某藝人被捧上神檯，大家其實正等

著看他下地獄，借助別人的成敗來投射自己的成功欲望，或從而宣洩酸葡萄心理，當然不只大學生—「八卦」一直跟「師奶」掛勾，大眾一向認爲只有個人世界非常狹小的「小女人」才需要藉狂煲娛樂新聞來填補空虛，只是到了今天，大學生跟師奶的興趣在距離上愈拉愈近，不禁要問：他們那廣闊的發展空間都到哪裏去了？

連他們的導師（講師）都把應該用來做研究的時間、精神、心思改爲用在參與娛樂節目之上。香港之大，就只容得下娛樂圈？大學雖多，都變成了大學生用來娛樂的場所，以上莊（其實是交際）、組織宿舍生活之名？另外，電子科技產品的另一個名稱可以是「玩具」，以香港大學生懂得玩、喜歡玩的程度，說明書當然沒有用武之地。

「功能」和「利益」不一定是撒旦的代名詞。問題是，大學生深信「功利至上」乃唯一的做人態度。在大學任教的朋友經常唉聲歎氣，理由是大學何止離開「思想庫」如火星之於地球，漸漸連中學也不是。中學再低層次，到底是教與學的地方，但香港有些大學已淪爲「商店」：校長是店長，教職員提供服務，學生是顧客。商店有義務令顧客滿意，於是，原來教師有權對學生有所要求的傳統模式，變成另一種「互惠互利」的監察制度：教師如果不想被學校以不受學生歡迎的名義刁難，便要懂得怎樣令學生對他感覺良好。「取悅」有很多種，可以在課堂上給他們戴高帽，也可以在功課及考卷的評分上「今日留一線，以後好相見」。教師懂得做人，學生自然也會識 do 。如此這般，大家給大家的評分都不會差到哪裏去—縱然教師內心可能也有「痛苦」，只是勇於承認的人少，反過來硬起心腸對自己堅稱「無問題」的卻大有人在。他們甚至會從個體變成群體，皆因飯碗事小，保住（學者）的氣節和尊嚴事大，而唯有團結才是力量。

上述的教師與學生，沒有一個是贏家，全是功利主義之下的犧牲者。而對「功利統治」的無力反抗，也就是教育失敗的惡果。堅持與相信香港大學生水平沒有下降的人，除非是根本不用與大學生朝夕相對，否則，他有責任回答如下的問題：

爲什麼現在的大學生在課堂上都不敢公開地、大聲地表達意見？爲什麼他們有那許多事情不知道，甚至不想知道，連聽也不想聽？

爲什麼有那麼多的大學生以對很多事情「不感興趣」爲榮？爲什

麼他們對周遭事物、環境，對語言、行為，如此冷感，在上課時當著教師的面傳短訊、講電話、遲到時當教師透明？

為什麼有很多大學生在畢業後都不想工作，就算要搵工也像是逼於無奈？找到工作後又很容易覺得壓力大，不把要求視為挑戰？

泥沙上蓋建城堡

大學生素質下降是香港無可避免的宿命，因為這塊地方從來都不重視人文學科的教育。家長如是，學校如是，政府如是，社會如是。所謂教育改革、「提倡藝術和創意教育」，只不過是替一件被蟲蛀壞了的大衣釘上幾顆光鮮的鈕扣，但買手沒有品味，不知藝術和創意為何物，鈕扣只能找到鄉氣十足的。

要在大學裏重新倡興人文素質教育，如叫教師在泥沙上蓋建城堡。最近我在某大學以「少女和書寫」做主題，嘗試引導同學思考性別、書寫、自由之間的關係，遂找來《紅樓夢》和《安妮．法蘭克的日記》作教材。可是大多數學生只聽過林黛玉會作詩，對那些詩卻沒甚興趣；對安妮．法蘭克則更從未聽聞（一百多人中只有三、五個例外），要介紹便要從猶太人在希特拉時代所受的壓害開始。簡單的說，想在兩小時的一節課裏旁徵博引地引導學生反思，先要給大家補習文獲歷史，而且不保證學生不會怕悶而打退堂鼓。

別再以小孩子自居

都怪中學教育淪陷？還是家庭教育早已失效？責任的因果大可往「胎教」失敗的一頭推，但我總以為：大學教育工作者愈是明白「大學生」不是一張白紙，便愈要勇於承擔艱巨的人文素質（再）教育，而不是將一切歸咎歷史和社會的錯，或逃避現實地大聲疾呼「大學生冇問題，是批評他們的人有問題」。另一方面，大學生愈是明知「大學」的環境今非昔比，他便應該保持高度的自覺性，要盡量爭取知識充實自己來抗衡現在流行的「大學生文化」，而不是混水摸魚，以退為進，以「香港人不應對大學生有幻想」的口號作擋箭牌。

有人說批評大學生是一竹篙打一船人。這是否害怕得罪大多數人而忽略了討論問題的必要呢？我明白大學生的問題不可能獨立於香港各種的社會問題而存在，更不可能與大學的師資和撥款無關，只是年齡介乎十

九至二十二歲之間的成年人，實在不應該再以小孩子自居。若果真認爲自己未成年，便要把自己當小孩看待，而不是像現在的大學生般，權利多多都要，責任卻愈少愈好。

大學生起碼要知道自己爲什麼入大學。若你問我，三年大學生活的最高目標，是要令自己成爲跟之前不同的一個人：若是做不到比以前更好，至少要知道不夠好的地方在哪裏，以及有勇氣去挑戰自己。◇

3. 拍住時代走

■ 黃兆強（小強）

坦白說，對於一些人對大學生的批評，本人作爲一個大學生，早已感到厭倦。林奕華先生日前在他《信報》的文章中，批評大學生太過「功利」，但他自己用的論據，又何嘗不「功利」？他反駁「那是否等於接受納稅人大量金錢被浪費在出產『次貨』？」時，何嘗不是用一種「我給了錢，你好歹也要給我些甚麼」的「功利」角度去看問題。我就看不出他本人受過甚麼高深的「人文教育」。

相反，我看到的是林先生作爲一個僱主，擺出一副「功利」的嘴臉，一邊從道德上責怪大學生太過「功利」，另一邊卻又怪責大學生不夠「功利」。這可以從他給出的理由中看出來。他的指責，無一不是爲了「競爭」、「求職」，可是他卻把大學生不夠「競爭力」歸咎於「人文教育」不足，以及社會上的人縱容大學生。難道他心目中的「人文教育」，不是一種「麻醉眾人努力工作」的「功利」？這種自相矛盾的論證，只說明作者本人的「思考方法」有問題。

林先生以爲自己所納的雞毛蒜皮稅，是一個天大的數目。但他又知不知香港八所大學一年的撥款，都及不上美國哈佛大學一年的收入？「功利」一點，一分錢一分貨，現時大學生的質素如斯，亦是合理。香港從來都是一個「功利」的社會，而香港過往賴以成功的「勤力」、「靈活」，亦全都是爲了「功利」而服務。「功利」(或工具理性) 本身並沒有問題，但我最看不過眼的，卻是那些口講仁義，手行霸道的虛僞之徒。難爲他們還可以振振有辭地把這些犯駁的文章，公諸於世。

本來這些老掉牙的批評，根本不值一駁。但是林先生的文章，卻提供了一個很好的反面教材，讓我好好思考究竟問題出在哪裡。

記得早前閱讀了一篇報導，內容大意是一個僱用了四十多個港大畢業生的僱主向傳媒投訴，指現時大學教育出了問題，因爲它培訓了很多「面試機器」——面試時「天下無敵」，工作時卻「無能爲力」之輩。很可笑！這些僱主從來都只是懂得怪人，卻不懂得檢討自己。試問這些「面試機器」是誰製造出來的？是大學？其實正正是面試這種制度！僱主從來不覺得用短短二十分鐘(甚至更少) 的時間去判辨一個人，是多麼荒謬的做法。好了，就算用面試吧，那麼面試的問題最少也可改變一下吧。但是「功利」而懶隋的僱主就只懂問：「爲甚麼選我們這間公司？」等老掉牙的問題，這又怎能叫大學生不變成「面試機器」？又怎能期望可以聘到「價廉物美」的「生產機器」？

時代已經變了。用舊的標準去衡量新的事物，往往就是看到「不順眼」。林奕華在指導學生書寫「性別、文化」時，仍然用《紅樓夢》便明顯是一種落伍的表現。教授不思進取，不願「拍住時代走」，用上一些與現時年青人日常生活有關的例子，才是問題所在。難爲他仍可以臉不紅地指摘大學生語文水平低落，甚至指斥一些與時並進的同事是「商品化」的產物。

今日的新一代，不可以再用上一代的觀點去看他們。在以前，工作可能是爲了工餘後的放縱。但是新的一代「不願意工作」，某程度上是因爲他們對「工作」的目的已經變了(當中的原因可以涉及很多後現代理論)。他們想要的是一份「有趣的工作」，只是他們暫時找不到。如果找到一份「有趣的工作」，即使工資少一點，他們仍是願意做。例如有「不思進取」的年輕人，會願意當一個髮型師而不願意做一個朝七晚十一的 CEO 。但是現時的僱主已失去了「夢想」的能力，提到工作是一件苦事時，他們只會說：「這是理所當然的。」他們根本不懂得爲工作賦予新的意義，結果就是見到年青人「不願意工作」。

不論你是否認同大學生是未來主人翁的觀點，這句話始終會成爲現實。因此，各位社會上的「名人」在批評大學生前，最好先想一想自己用的一套標準，是否已經過時。◇

4. 經典之爲經典

■ 周保松

我想回應一下小強談的「拍住時代走」的問題。不錯，不同年代有不同的標準和口味，不應該用老一輩的價值標準，強加於下一代身上。但如果「拍住時代走」是指依從大眾，跟隨潮流的話，那麼無論在哪個時代，這樣都只會導致平庸。而我卻認爲，大學也許是唯一能夠對抗平庸的地方。大學教育的本質，和民主是有衝突的，因爲它鼓勵卓越，鼓勵新的理念，並希望學生能對大眾文化作出反省和批判。讀《紅樓夢》較讀《壹周刊》好，我相信是有其客觀根據的。個人喜不喜歡讀是一回事，但我們最少得承認，一部作品之所以成爲經典，總有其理由。

如果我們連走進去的心都沒有，那麼讀大學的目的又是什麼呢？（J.S.Mill 在 *On Liberty* 便說過，要知道兩種生活中哪種較好，一個人必須試過兩種方能比較。）◇

5. 平庸與高雅

■ 黃兆強（小強）

什麼叫「平庸」？什麼叫「高雅」？在我看來，用平庸的眼光去看世界，就只會看到滿眼平庸。遠古的《詩經》以至到晚清的章回小說，在當時有哪一個不是「平庸」的產物？怎麼過得了幾年便變得高雅起來？事實上，一件作品成爲經典，是因爲它古老，還是因爲它是經典，所以它可以「不被時代淘汰」？這當中哪個是「事實」？周生說有客觀的標準，那我想問這個「標準」有多「客觀」？你怎知今天的《皆大歡喜》，他朝不會成爲「雅」的經典？的而且確，可以說《紅樓夢》變成所謂經典，是經過時間考驗，但這個時間的考驗又是否「客觀」？試想像今日的老師如果不再教《紅樓夢》，十年八載以後就不會再有人記得這部書。這個所謂「考驗」，根本就是權力堆砌出來的東西，是一個 path dependency 。

任何東西都離不開人，文學亦是一樣。當《紅樓夢》的感染力消失時，它就應該被拋棄，除非有人把它翻新、扣連現實生活並賦予新的意

義。當今時今日的學生普遍竄居於四百尺斗室時，老師卻還在用「家春秋」的四合院大宅來說明文學理論，學生不能投入其中絕對正常。證明《紅樓夢》過時的最好證據，便是今日的年青人已經不再看它，它的感染力在大眾的心目中，已經接近零。奇怪的是，今日的大學教授，仍然用一些不能引人共鳴的例子來授課，並且大搖大擺地責怪下一代。 Mill 在 *On Liberty* 便說過，要知道兩種生活哪種好，一個人要試過兩種方能比較。那大學教授呢？他又有沒有試過「平庸」的生活方式？他有沒有看過《皆大歡喜》？為甚麼他講他的「大觀園」是雅，我們看「洞蜜園」就是平庸？為什麼某些東西是「知識」，另一些則不然？

好了，如果作品背後的人性刻劃是恆久不變的(這個其實亦都值得質疑，君不見明、清兩代貞節牌坊，如今安在否？)，那麼用一個大家都明白的例子，不是較用一個只有自己明白的例子好得多？今日的教授，憑什麼「五十年不變」？又如果教授本人覺得《紅樓夢》這經典很重要，值得保留下去，那麼他就應該慢慢解釋給同學聽，好讓他們了解《紅樓夢》的好處。可是很多教授做的，只是批評學生未看過這本書，因此語文及文化水平低落。要知道沒有人自出娘胎就知道《紅樓夢》，當今日的「既得利益」拒絕與下一代溝通時，又是哪個人的錯？

假設有兩個人，前者從《皆大歡喜》中看到傳統中國文化的「理想」在現代的香港如何「變種」，及「好姨」的角色背後的象徵意義，後者則只是「看過」《紅樓夢》及一些評論，本身並沒什麼深刻見解。那麼，哪個較為「平庸」？所以，問題的關鍵，不是「你看什麼」，而是「你看到什麼」。我自己便覺得日本、韓國的暴力漫畫，在討論「存在」的問題時，較一些所謂經典更加深刻有力。甚至是因為這些漫畫，才啓發我對某些問題的思考。但是今日的教育制度，只關心我們「讀過什麼」，卻不關心我們「想到什麼」。坦白說，我非常討厭那種自以為高高在上，就可以把自己封閉的態度。如果大學的本質是反「形式上的平庸」，那我寧願自己在高考時自殺。因為我理想中的大學，是一個自由開放，不會排斥任何可能性的學術機構，而不是像中學一樣只是一個背誦標準答案的地方。

面對永久和平也好，其他理想與現實的問題也好，我學會把「理想」和「現實」分開。即是我「不相信」有永久和平(在我有生之年)

出現，但是我「希望」它會出現，不論在現在或是將來。簡單來說，就是「讓事實證明我錯。Assuming the worst, hoping for the best, and looking for a step towards better.」◇

6. 什麼是經典

■ 陳俊賢 (Philip)

小強的論點很有力，我也想不出用什麼論證作反駁，因爲這種論證上的僵持本來就是價值主觀主義下的困局。因此，在這裡我只想分享一些我對「什麼是經典」的想法。

當文學作品失去感染力，甚至是失去對人文生活的意義時，它本身就不存在任何價值，這點我是同意的。然而，如果認爲文學作品必須「扣連現實生活」才足以顯現它的價值的話，這種文學欣賞的態度，未免太著眼於文學與現世的利益的關係，忽略了文學以至藝術作品對人文社會的跨時代的精神意義。

經典文學作品必然存在一種跨時代的吸引力，我們之所以認爲小說如《紅樓夢》、劇作如《牡丹亭》等爲經典，而不會認爲張小嫻的愛情小說、馬偉豪的偶像愛情電影是經典，我想其中必然存在一種跨時代的吸引力。後者只限於在某一時空下的流行，經不起時間的考驗，而前者卻有一種跨時空的感染力，足以令它歷久彌新。當然，假如我們可以從《皆大歡喜》中看出它的跨時代的感染力，它也能成爲經典。「要知道哪一種生活比較好，必須要親自嘗試才能比較」，這一點我十分同意。在中學的時代我很喜歡看 GTO 漫畫，因爲我認爲它是一部傑出的漫畫作品，以顯淺俗套的故事（甚至包含色情成分）來說明一些深刻的人生道理及社會問題。我相信，假如它對人文社會有一定精神意義的話，同樣能在將來成爲經典。因此，什麼是經典，並非以客觀的「俗」、「雅」標準來判定，而是它們能否對人文社會存在跨時代的精神意義。

小強提出的例子很好：「假設有兩個人，前者從《皆大歡喜》中看到傳統中國文化的『理想』在現代的香港如何『變種』，及『好姨』的角色背後的象徵意義。後者則只是『看過』《紅樓夢》及一些評論，本身並沒深刻見解。哪個比較『平庸』？」不過，這個例子只

能說明前者對《皆大歡喜》作出深刻思考，而後者沒有深刻咀嚼過《紅樓夢》，卻不能說明《皆大歡喜》與《紅樓夢》哪一部作品較有價值。或者你會說，有沒有價值完全是主觀的，只不過是「當權者」認爲有價值，因此它便成爲經典。這是一種原因，但不是全部，正如康德所講，我們對「美」的欣賞是具有「主觀的普遍性」的，我們對什麼是「經典」有一定的判準，而不是「當權者」認爲是經典，那便成爲經典。成爲經典的，必然有其精神意義。

當今的青年人不再看「文學經典」，不是因爲「文學經典」沒有價值，而只是他們沒有對那些跨時代的問題作出深刻的分析、思考與反省，而只著眼於眼前的狀況。譬如說，在今天的香港，法國大革命對我們而言很遙遠，但《悲慘世界》、《雙城記》這些偉大作品的意義卻是從沒失落的。假如有一天，《皆大歡喜》能令我們對人文社會有更深刻的思考的話，它也可以成爲經典。因此，我們看經典，是因爲它對我們的人生有意義，而非它是「當權者」認定的經典。

或者我所說的很累贅，這也是我一直不敢作出回應的原因，希望大家不吝批評。◇

7. 再論經典之爲經典

■ 周保松

我想對小強前文略作回應，希望可以加深彼此的討論。首先，讓我們先了解討論的背景。

小強最初是回應林奕華的一篇批評大學生的文章，其中小強有如下說法：

> 「時代已經變了。用舊的標準去衡量新的事物，往往就是看到「不順眼」。林奕華在指導學生書寫「性別、文化」時，仍然用《紅樓夢》便明顯是一種落伍的表現。教授不思進取，不願「拍住時代走」，用上一些與現時年青人日常生活有關的例子，才是問題所在。」

稍爲細讀這段文字，小強當時的觀點，絕對沒有「價值判斷或文學審美的標準是相對的」的意味。小強強調的，其實是**教學的方法問題**，即今時今日的學生不會再閱讀《紅樓夢》這類落伍的書，因爲它完全與時代脫節。所以，最好的教法，是用一些和現時年青人生活相關的例子，說明某些理念。

就此而言，我其後的回應顯然有點借題發揮了。我的說法如下：

> 「<u>**如果**</u>「拍住時代走」是指依從大眾，跟隨潮流的話，那麼無論在哪個時代，這樣都只會導致平庸。而我卻認為，大學也許是唯一能夠對抗平庸的地方。大學教育的本質，和民主是有衝突的，因為它鼓勵卓越，鼓勵新的理念，並希望學生能對大眾文化作出反省和批判。讀《紅樓夢》較讀《壹周刊》好，我相信是有其客觀根據的。」

我的回應，顯然不是直接針對小強的觀點。因爲我關心的並非教學方法問題。我是將「拍住時代走」在小強的語境 (context) 下的意義有意「扭曲」了。所以，我引用的時候很小心，只是說「如果『拍住時代走』是指依從大眾，跟隨潮流的話」，才會得出我其後的說法。我爲什麼要這樣說呢？因爲在林奕華的文章中，他提出閱讀經典的問題時，並非討論「教學的方法」，而是說當我們要討論某些問題時，有必要閱讀某些相關的經典。而「拍住時代走」這個詞，似乎意味著一種態度，即我們要趕上潮流，當一些東西過時之後，便應該被放棄。潮流倏起倏滅，沒有什麼外在於潮流的判斷事物的客觀標準。由此推之，《紅樓夢》既然不是潮流（無論是什麼原因導致），自然沒有客觀基礎說它是一本好的經典作品。由此再推之，在大學教育中，我們不應再教授這些過時的東西。

只有在此背景下， Philip 所說的主觀主義的問題才會出現。但我們應看到，這已經不再是教學方法問題，而是如何理解價值標準的問題。而小強其後對我的回應，亦跟隨我的說法，作了相應的轉移。而這種轉移，正印證了我的觀察。所以，小強說：

「的而且確，可以說《紅樓夢》變成所謂經典，是經過時間考驗，但這個時間的考驗又是否「客觀」？試想像今日的老師如果不再教《紅樓夢》，十年八載以後就不會再有人記得這部書。這個所謂「考驗」根本就是權力堆砌出來的東西，是一個path dependency。任何的東西都不可以離開人，文學亦是一樣。當《紅樓夢》的感染力消失時，它就應該被拋棄，除非有人把它翻新，扣連現實生活並加上新的意義。」

但小強同時又繼續堅持了他原來的「教學方法」論，例如他說：

「如果作品背後的人性刻劃是恆久不變的(這個其實亦都值得質疑，君不見明、清兩代貞節牌坊，如今安在否？)，那麼用一個大家都明白的例子不是比用一個只有自己明白的例子好？今日的教授憑甚麼「五十年不變」？又如果教授本人覺得《紅樓夢》這經典很重要，值得保留下去。那麼他就應該慢慢解釋給同學聽，好讓他們了解《紅樓夢》的好處。」

所以，小強在回應我時，同時持有兩種看似相關，實質不相同的觀點。「拍住時代走」其實有兩種不同詮釋。我以下只就第一種立場，即判斷一件作品的價值是相對於權力這種說法作出回應。(對於第二個立場，原則上我沒有什麼不同意的地方。)

如果我沒有理解錯，小強認爲知識的標準離不開人，而什麼構成知識，則是權力爭持下的結果。例如他說：「這個所謂『考驗』根本便是權力堆砌出來的東西，是一個path dependency。任何的東西都不可以離開人，文學亦是一樣。」又例如：「那大學教授呢？他又有沒有試過『平庸』的生活方式？他有沒有看過《皆大歡喜》？爲甚麼他講他的「大觀園」是雅，我們看『洞蜜園』就是平庸？爲甚麼某些東西是『知識』，另一些則不然？」

按此理解，知識的客觀性沒有獨立的標準，有的只是權力的支配。這是Focault相當有名的說法。我認爲，這個說法有部份是合理的。即在知識的生產，傳播和應用的過程中，的確牽涉到相當多的權力支配的關係。例如大家在中學及大學讀什麼書，要考什麼試，都牽涉到對知識權威的爭奪，而不是人們所想像的超然客觀中立。問題的關鍵卻在於，知識之所以成爲知識，經典之所以成爲經典，能否單以權力的支配作爲解釋？我對此有保留。

以《紅樓夢》爲例。我們知道，《紅》在清朝時，曾成爲禁書。但在很短時間內，便已洛陽紙貴，出現所謂「好事者每傳抄一部，置廟市中，昂其值得數十金，可謂不脛而走者矣」的盛況。如果不是這書本身內容的吸引力，恐怕不會有此情形。如果純粹用「權力」的角度來解釋，恐怕不太充分。再以科學爲例。科學研究，當然亦牽涉權力。例如研究課題的選定，研究資金的來源等，都和建制及權力有關。但一個科學理論的成立與否，卻不能用「權力」來解釋。難道我們可以說，牛頓、愛恩斯坦的物理學的權威性，是由於權力使然？誰的權力？前蘇聯曾有所謂「社會主義的物理學」，成爲一時笑談。美國、蘇聯及中國的火箭能載人升空，都必須遵從自然的客觀規律。這裡面是有客觀的真假可言，而不是什麼權力建構出來的產物。

當然，一書或一理論流行，並不等於它便被視爲某一文學或科學傳統中的經典，這是自不待言的。我這裡只是指出，「權力支配」論的不足。能否成爲經典，牽涉很多因素，例如某一傳統的審美觀，該社會的傳統及價值觀，政府的教育及文化政策，外來文化的衝擊等等。在這點上，我完全同意，沒有所謂永恆不變的標準，也沒有單一的決定性因素。

但我卻不同意以下幾種看法。第一，經典是由有權力者（例如教授）建構出來的產物。這顯然將問題過度簡化了。第二，我亦不同意經典的界定是完全主觀的。因爲經典的定義，正正是它在某一傳統中，被廣泛視爲是該領域最高成就的體現。它通常經過相當長時間的考驗，並在被人們不斷反省和挑戰後，依然被肯認爲卓越的東西。李杜的詩，蘇辛的詞，莎翁的戲劇，貝多芬的音樂，曹雪芹的《紅樓夢》，都是很好的例子。當然，這絕不表示這些作品的經典的地位，不會受到質疑。我想，一個文化傳統是否活潑及富生命力，很重要的一個標準，是看人們能否對這些經典作出不同的研究及挑戰，並同時從經典中發掘出新的資源。

我想指出的是，它不是個人主觀的閱讀口味及隨意的標準可以決定或推翻的。什麼是好的文學作品，任何一個文學傳統都有其相當穩定的標準，否則在該傳統從事創作及批評的人，將會極度迷惑及混亂。這種情況當然會出現，例如在五四運動前後出現的新文化運動，便對中國的傳統文學提出了強烈的挑戰。儘管如此，現在回看，除了文學形式的改變，國人對於何謂「好的文學」（古今），其實仍是有相當穩定的共識。我想小強並不反對這一點。例如他說，「我本人就覺得日本、韓國的暴力漫畫，在討論「存在」問題時，較一些所謂經典更加深刻有力。甚至是因為這些動畫，啓發我在某些問題的思考。」這說明，小強自己其實有一個判斷文學作品高低的標準，即要觸及人「存在」的問題，啓發人的思考等。當然，這些標準本身，以及作品能否達到所設定的標準，都是可以爭議的。但當小強提出這些標準時，它是以一種普遍性的規範形式表達出來，而非視其為主觀或權力決定的產物。

由此，我們可以轉到小強的另一說法，即他所說的「證明《紅樓夢》過時的最好例子，就是今日的年青人已經不再看它。它的感染力在大眾的心目中已經接近零。但奇怪今日的大學教授仍然用一些不能引人共鳴的例子來授課，並且大搖大擺地責怪下一代。」這段說話牽涉了好幾個不同的問題。如前所述，它一方面是教學方法的問題，另一方面在情緒上對某些大學教授的教學及生活態度作了一些批評。這兩點我們可以擱下不談，因為這不是最具爭議性，或最有趣的問題。

我只集中談一點，即絕大部份的年青人不再看《紅樓夢》這事實，到底意味什麼。它是否因此意味《紅》不再是經典，又或再沒有價值呢？

這顯然不合理。因為按此邏輯，我們都不要讀唐詩宋詞， Plato, Aristotle, Shakespeare 了，因為今日的香港人，已甚少有人被它們感染。大學裡只需挑些最受學生歡迎，最能打動學生的東西來教便行。我想，小強也不接受這樣的立場吧。

但我這裡也不是說非要教某些東西不可。大學裡當然可以討論《皆大歡喜》，又或漫畫。但討論的理由，不是因為它們受大多數人歡迎，而是如小強所說，它們背後體現的某些東西，值得我們深入探討。而這些東西，構成了討論它們的理由 (reasons)。這些理由能否成立，當然

要繼續討論，但這些理由，卻不能只是由於和大多數人的口味相同。什麼是對，什麼是好，和大多數人接受或喜歡什麼，是兩回事。它們的重疊，可以完全是偶然的。將兩者作出區分是必要且十分重要的。

最後，我談一談讀書的態度問題。小強的回應，似乎對於大學教授的「獨斷」相當不以爲然。這點可以理解。任何學問，都有其自身的學術傳統，而任何一個傳統，必然有其保守性排斥性的一面，並會將一些「異見」透過不同方式排除出去，我想那個學科都是這樣。但我們同時需要知道，這本身亦有其合理性的一面，因爲每一學統的權威的形成，都是經過相當長時間的內部和外部挑戰的結果。

以中國文學研究爲例，我們重視某些作家或作品，而淘汰掉大部份其他作品，不是某個人，或某種權力支配的結果，而是該群體透過長期論辯慢慢形成的。如果我們要對它們作出挑戰，又或提出新的觀點，前提是我們先進入這個傳統，對它有相當的了解和認識。在這個過程中，謙遜是必要的德性。即如現在很多人不喜歡聽古典音樂，因而便認爲這些都是過時的東西。但我們知道，要懂得欣賞它，需要一個學習及體驗的過程。真要提出有意思的批判，我們要先放下成見，嘗試走進去。

我想，讀政治哲學或其他學科，道理亦是一樣。當然，我完全同意小強所說，無論是誰，都要對自己的學科抱一種警覺及開放的態度，不要盲從權威，並看到各種不同的可能性。◇

論大學教育

目錄

1. 中大人的氣象 □ 周保松
2. 論個性
3. 大學教育的困境 □ 盧浩文 (Lu)
4. 大學生/應該/關心社會？□ 周保松
5. 像我這樣的一個新移民 □ 周保松
6. 教學感懷 □ 周保松

1. 中大人的氣象

■ 周保松

原刊於《明報》2003 年 9 月 18 日

中文大學一向重視大學精神。單是新亞，創校迄今，談書院精神的文獻，便有厚厚一冊。錢穆先生曾說過，談一所學校的精神，最主要是看學生顯露的氣象，呈現的風度與格調，因爲學生才是大學的主體。一校有一校的氣象，因爲一校有一校的理想和關懷。這些關懷會感染學生，並影響一所大學的方向。我認爲，中大四十年，最可貴可愛，最值得珍而重之的，是中大師生持之以恆的自我反省、關懷社會，並願意爲理想付出的精神。這種精神，孕育了中大人的氣象，譜寫了中大的歷史。

我的說法，有史爲證。

中大1963年成立之初，原意是仿效牛津劍橋的書院制，建一所爲中國人而立的聯邦制大學。新亞、崇基及聯合三所書院，保持原來特色，推行博雅教育，實踐「經師」與「人師」合一的導師制。很可惜， 1976年立法局通過〈新富爾敦報告書〉，將行政大權收歸大學中央，聯邦制從此消亡。新亞及崇基師生曾提出強烈反對，並和贊成改制的李卓敏校長力辯，又上書港督及立法局。事情失敗後，以錢穆及唐君毅諸先生爲首的九位新亞校董，乃集體辭職以示抗議，並沉痛宣稱，「同人等過去慘淡經營新亞書院以及參加創設與發展中文大學所抱之教育理想，將不能實現。」是非功罪，今日難評。但爲了堅持教育理念，奮起抗爭，由此可見一斑。

反對四改三是另一例子。1978年，政府要求中大由四年制改爲三年制，遭到全校師生強烈反對，二千多人在百萬大道集會，群情激憤。十年後政府捲土重來，三千多中大人再次群起抗議，齊心護校。結果中大敵不過政府，先是改爲彈性學分制，繼而變爲三年制。三年制對中大的打擊極爲明顯，因爲這對學生的全面發展，影響極大。而中大強調的博雅教育和通識教育的理念，亦難以爲繼。

中大學生參與社會的歷史同樣悠久。早在 1966 年的天星小輪事件，崇基學生會已發表聲明，反對加價。1970年，三書院學生會積極參

與爭取中文成爲法定語文運動。1971年保衛釣魚台運動，中大學生全情投入，並有學生在七七維園示威遭警方拘捕。1977年金禧中學事件，中大學生利用暑假，在大學爲金禧中學的學生，舉辦了別開生面的補課班。

到了八十年代初，中英就香港前途問題開始談判。當戴卓爾夫人在北京跌了一跤，跌得香港人心惶惶之際，在啓德機場迎接她的，是十多個「反對三條不平等條約」的中大學生。其後，中大學生會率先提出民族回歸、民主改革，並聯同其他院校學生會，先後去信戴卓爾夫人及趙紫陽總理，要求港人治港。其後二十年的社會運動，更有數不清的中大人參與其中。例如積極參與香港政制發展的討論、反對興建大亞灣核電廠、反對政府修訂公安法、支持八六及八九中國民運、抗議高錕校長出任港事顧問、反對臨時立法會、反對人大就居港權事件釋法等等。由此可見，新亞聯合水塔下的中大從來不是象牙塔，中大學生的社會關懷，陶鑄了中大人的格調。

而在校園之內，中大人多年來也對本身的文化及價值觀作出強烈批判。這方面的文章，可以編成好幾大冊。李歐梵在七十年代初便已公開批評：「我至今在中大任教已近一年半，卻始終體會不到中大有什麼精神或理想，除了『中西文化交流』等的大口號和一幢幢的新大樓之外，中大似乎只是馬料水山頂的一個大官僚機構。」而劉美美在七一年保釣事件後寫下的名篇〈哭新亞〉，便哀嘆「新亞精神已死，這是誰也不能否認的悲劇」，並大力批評錢穆已降的新亞老師，但求明哲保身，對被捕學生不加聲援。連一向溫柔敦厚的小思，也曾不禁反覆低問：「我們呢？幾十年在這小島上，安頓無憂，成家立業，手中物一天一天多起來，名和利一年復一年把人纏得緊。我們擁抱著屬於自己的東西，我們的情只爲個人牽繫，我們的淚只爲個人得失而流。過於珍惜自己，人自然變得老謀深算，再沒有青春氣息。這樣，如何能挑動千斤擔？如何結得成隊向前行？」而吳瑞卿校友在《信報月刊》九月號一個有關中大四十年的專題文章中，對於母校的未來發展，以愛切責深的心情，發出如下感嘆：「在港英殖民政府統治之下，標榜傳揚中國民族文化的的中文大學在逆境中成立和發展，可是在香港回歸祖國之後，將來我們會有一家『國際』的『超級』大學，卻連一家以宏揚中國文化爲理想的大學都沒有了。」

當然，還有那令人莞爾的「去死吧」系列。就我所知，最少便有〈去死吧！CU仔〉、〈吃人的『新亞精神』去死吧！〉、〈工管同學，我們還是去死吧！〉等。這些文章用挖苦諷刺的筆調，對四仔主義（車仔帽仔屋仔老婆仔）及書院精神作出強烈批評。至於范克廉樓的大字報，更是中大非常亮麗的一道風景。除了發言爲文，中大人還踐之履之。不少人應還記得，十年前的中大三十年開放日，便有學生在百萬大道上拉起橫額，大力反對開放日。中大人三年前聯署反對頒發榮譽學位給李光耀，以及去年有同學站出來公開質疑迎新營的淫穢口號，則是最近的例子。

在一般人看來，這些言辭或嫌過激，行動或嫌過狂。但我覺得，這種自省批判恰恰是一所大學最爲需要的。沒有這種精神，學生便不可能看到生命的各種可能性，難以發展他們的個性與格調，並在活潑的討論和具體的實踐中，明辨是非，豐富校園文化，挑戰社會各種不公義現象。只有一所僵化的大學，才會不能包容，害怕衝擊。

我所理解的中大精神，不見得人人認同。甚或有人會說，這至多是一小撮人的理想，現實中的中大，更多的是醜陋和妥協，冷漠和平庸。我無意美化中大。只是回首校史，加上個人一些體會，我真切覺得，中大人確有這樣一番氣象。退一步，即使這種氣象愈來愈稀疏淡薄，這種自我批判及關懷社會的精神，依然是我們寶貴的傳統，值得我們好好珍惜。而發揚這種精神，需要很強的人文關懷，並對人類及民族的生存境況，尤其是弱者的處境，有一份惻隱關矜之情；需要無間的師生關係，言傳身教；需要自由多元的學術環境，容許學生個性得到充分發展；更需要大學不是職業訓練所，而是新亞學則所稱的「做人的最高基礎在求學，求學之最高旨趣在做人。」

要做到這些，教育便不能只是一種商品。中大精神面對的最大挑戰，正是教育商品化日漸成爲香港教育的主流意識形態。商品化的最大問題，用馬克思的說法，是金錢將很多事物的內在價值腐蝕了，將我們的人際關係非人化了。它會令得師生關係變質，學術的自足價值被貶抑。而當學生漸漸將讀書內化爲一項商業投資，便會愈來愈精打細算，不再對嚴肅的學術問題感到好奇困惑，更不會花時間參與一些於就業前途「無益」的活動。我擔心，商品化會磨平我們的傳統，削減我們的想像力，化解我

們的個性，將中大變成一所「單向度的大學」，並將中大艱苦經營的一點點氣象，慢慢侵蝕。事實上，近年中大已愈來愈少奇人怪人，大字報愈來愈稀落，校園愈來愈沉寂。剩下的，是每個人都在盤算如何以最低成本，最短時間，獲得最大的經濟效益。

當然，一所大學的發展及其所呈現出來的氣象，受很多因素影響。尤其作為一所由政府資助的大學，面對香港目前的政治社會及經濟的困境，我們似乎更難抽離於歷史條件的限制，討論大學的理念。

但我卻覺得，正正由於面對各種前所未有的挑戰和限制，我們才更有必要從理念和價值的層次，好好思考中大的未來：中大到底想要變成怎樣的大學？培養怎樣的人才？在香港（以至中國）逐步走向現代化民主化的過程中，中大可以扮演什麼角色？而面對全球化（經濟文化教育等等）的挑戰，我們又該如何應對？中大傳統的教育理想，例如雙語教育、通才教育、書院教育，以至溝通中西文化、建設中國文化等，有多少已經名存實亡，又有多少仍然值得我們珍惜發揚？而近年大力鼓吹的國際化、世界一流等，其內涵是什麼？我們又需要為這些目標付出什麼代價？

我覺得這些問題，值得大家一起思考討論。四十年校慶，我們當然可以懷之緬之，歌之頌之。但更重要的，也許是我們一起利用這個機會，整理我們的傳統，檢視我們的理念，審察我們面對的各種困難和挑戰，好好思索一下中大應該如何走下去。◇

2. 論個性（Individuality）

■ J.S. Mill

最近細讀 J. S. Mill 的經典著作 *On Liberty*（《論自由》），覺得十分精彩，很希望抄下來和大家分享。Mill 認為，自由之所以重要的一個原因，是因為充分的自由，是發展我們個性 (individuality) 的必要條件。而活出一個人的個性，則是幸福的必要條件，因為每個人都是獨特的個體，有自己的性格喜好和追求。沒有人是天生一模一樣的。要發展個性，我們便要努力活出自我，有勇氣特立獨行，不受習俗偏見的限制。

只有如此，我們才活得有創意 (originality) ，社會才會多元活潑，人類文明才會進步。換個角度看，普羅大眾要學會寬容，甚至欣賞那些和

主流不同的人。社會應該變得多元，令得每個人不必以平庸為尚，自在的活出自己的格調。Mill特別用中國作例子，要歐洲不要學中國的樣子。他說，中國文化曾經非常精彩，但卻因為中國傳統壓抑人的個性發展，從而令得整個社會停滯不前，人們心靈封閉，只能等待外國人去打救。

讀到 Mill 這些說話，想想香港，想想我們的大學教育及大眾文化，真是發人深省。

On Liberty by J.S. Mill
Chapter 3, (The Macmillan Publishing Company, 1956)

'Where not the person's own character but the traditions or customs of other people are the rule of conduct, there is wanting one of the principal ingredients of human happiness and quite the chief ingredient of individual and social progress.' (p.68)

'It is the privilege and proper condition of a human being, arrived at the maturity of his faculties, to use and interpret experience in his own way. It is for him to find out what part of recorded experience is properly applicable to his own circumstances and character.' (p.70)

'Human nature is not a machine to be built after a model, and set to do exactly the work prescribed for it, but a tree, which requires to grow and develop itself on all sides, according to the tendency of the inward forces which make it a living thing.' (p.72)

'A person whose desires and impulses are his own X are the expression of his own nature, as it has been developed and modified by his own culture X is said to have a character. Once whose desires and impulses are not his own has no character, no more than a steam engine has a character.' (p.73)

‘Persons of genius, it is true, are, and are always likely to be, a small minority; but in order to have them, it is necessary to preserve the soil in which they grow. Genius can only breathe freely in an atmosphere of freedom.’ (p.79)

‘Originality is the one thing which unoriginal minds cannot feel the use of. They cannot see what it is to do for them: how should they? If they could see what it would do for them, it would not be originality. The first service which originality has to render them is that of opening their eyes: which being once fully done, they would have a chance of being themselves original’. (p.79)

‘Precisely because the tyranny of opinion is such as to make eccentricity a reproach, it is desirable, in order to break through that tyranny, that people should be eccentric. Eccentricity has always abounded when and where strength of character has abounded; and the amount of eccentricity in a society has generally been proportional to the amount of genius, mental vigor, and moral courage it contained. That so few now dare to be eccentric marks that chief danger of the time.’ (pp.81-82)

‘If a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, not because it is best in itself, but because it is his own mode. Human beings are not like sheep; and even sheep are not undistinguishably alike. A man cannot get a coat or a pair of boots to fit him unless they are either made to his measure or he has a whole warehouseful to choose from.’ (pp.82-83)

‘The only unfailing and permanent source of improvement is liberty, since by it there are as many possible independent centers of improvement as there are individuals. The progressive principle, however, in either shape, whether as the love of liberty or of improvement, is antagonistic to the sway of custom, involving at least emancipation from that yoke.’ (p.86)

‘We have a warning example in China X a nation of much talent and, in some respects, even wisdom, owing to the rare good fortune of having provided at an early period with a particularly good set of customs, the work, in some measure, of men to whom even the most enlightened European must accord, under certain limitations, the title of sages and philosophers...Surely the people who did this have discovered the secret of human progressiveness and must have kept themselves steadily at the head of the movement of the world. On the contrary, they have become stationary X have remained so for thousands of years; and if they are ever to be further improved, it must be by foreigners. They have succeed beyond all hope in what English philanthropists are so industriously working at X in making a people all alike, all governing their thoughts and conduct by the same maxims and rules; and these are the fruits. The modern regime of public opinion is, in an unorganized form, what the Chinese educational and political systems are in an organized; and unless individuality shall be able successfully to assert itself against this yoke, Europe, not withstanding to its noble antecedents and its professed Christianity, will tend to become another China.’ (pp.87-88) ◇

3. 大學教育的困境

■ 盧浩文 (Lu)

我覺得大學（生）的理想，至少是指對學問的追求，目前已離大部份的中大學生很遠，甚至包括我在內。香港是個經濟城市，大學並沒有獨立於社會，甚至塑造社會的能力。我想，原因是因爲大學太依賴UGC的撥款，而我們的政府偏偏喜歡將事物量化、「唔識又要干預大學教育」和一切只懂以發展經濟爲目標。難道不是社會太功利，令得大眾都認爲大學既然接受社會資源，便必須爲其培養所需的人力資源麼？

我有種強烈的感覺：社會期望大學培訓出來的，是能適應和推動社會經濟發展的人才，而不是那些具「獨立思考」、對社會既存的建制具批判性的人。社會大眾需要的只是工具理性，只需要大學生在既定的社會模式中發揮最大的效用，而不是反思社會應往哪一方向發展。

面對這種境況，我們可以做甚麼？個人的力量可以走多遠？當家人、朋輩、社會大眾的期望源源不絕的給予我們壓力時，當人人都希望我們在大學裡不斷增值，從而在社會競爭中勝出時，我們如何面對這當中的矛盾？

其實，我們還懂得抵抗嗎？

我們問中大校長劉遵義的大學理念，但他對學術的理解有用嗎？就算他真的希望將中大變成一所認真追求學術的大學，他能夠以那些不能被量化的理由說服政府嗎？他能夠回應社會和一眾學生家長的要求嗎？若然中大變成一處不是爲培養社會競爭人材的地方，將來的資優同學還會選擇中大嗎？

想到這裡，想到劉遵義說要帶領中大走向國際化，便覺無可厚非。雖然國際化內容空洞、不值一哂，而對於選擇做甚麼對中大發展最有好處，我猜劉校長也沒有什麼實質的想法。但面對一聽到「國際化」就「流晒口水同眼突」的僱主、政府和社會大眾，有甚麼比提出「國際化」理念更吸引？難道這不是繼續吸引資優學生入讀中大的最好辦法麼？

連擁有如此大權力的中大校長，都沒有勇氣告訴社會我們需要一所怎樣的大學，試問我們一介學子可以怎樣？

聽人說年青人沒有不相信共產主義的，因爲年青人總有許多改革社會的理想。預科選課時，我反覆地想，讀什麼系能有最大的影響力去改變種種不公義的事呢？我當時想到影響人最大的，是國家。於是便認定權力、法律和政治制度是最有效去改變社會的，於是便選讀了政政系。現在這個想法弱了很多，除了因爲自己懶惰外，也覺得思想、意識形態的影響力更大。例如，自由主義的思想，便不知令多少極權主義國家和殖民地覆亡。

最後，我想說，除了自己懶和「摺」之外，我發覺很少有機會和系內的同學討論學術問題，甚至幾乎未試過。究竟爲什麼？◇

4. 大學生 / 應該 / 關心社會？

■ 周保松

聽說今年不少迎新營的主題，都和「關心社會」有關。在香港目前的政治氛圍下，這不難理解。這是個古老的題目。早在七十年代，「關社認祖」（關心社會、認識祖國）便已成爲學界叫得最響最多的口號。況且，作爲社會的未來精英，誰又會否認大學生應該特別關心社會？但如果認真想想，這個看似自明的問題，卻實在有太多令人困惑的地方。困惑之處，正在於「大學生應該關心社會」這個命題，充滿歧義和爭議。

先談社會。「社會」實在是個空泛得不可能再空泛的概念，它好像無所不包。任何發生在你我身邊、在香港，以至世界另一角落的事，似乎都可稱爲社會的事。我們活在社會之中。那麼，關心社會，到底應該關心它的什麼？關心股市的起跌，關心流行音樂的走勢，關心潮流的興衰？如果是這樣，我們每個人每天都在關心社會。於是，有人會修正說，大學生要關心的，是社會中的公共事務，一些和個人利益或興趣無關的特別議題。傳統上，一般是指關心政治和關心基層。

但甚麼是政治？「政治」和「社會」一樣，是個相當抽象的概念。於是我們又必須問，關心政治的甚麼？香港的政治和我們有什麼關係？如果我們真的有一種政治關懷，希望社會變得合理公義，那麼什麼叫公義？

一個貧富懸殊，階級分明的社會公正嗎？如果不是，爲什麼我們又擁抱資本主義，相信自由市場，贊成小政府低稅制？再說，只有那些又「大」又外在的東西，才叫政治？關心校政系政算不算關心政治？關心發生在自己身邊的不合理不公義的事，又算不算？

再說關心基層。基層是指生活在低下階層的人吧。但大學生爲什麼要特別關心這個階層？是因爲他們的處境特別令人同情，還是因爲這樣可以彰顯大學生「先天下之憂而憂」的情懷？香港是個發達的資本主義社會。資本主義的原則是優勝劣敗，適者生存。各位之所以能夠進入大學，無論喜不喜歡，事實上也是踏著眾多失敗者的肩膀，才能跨進大學之門。進入大學，你們便得面對另一輪競爭，爭成績爭獎學金爭各種各樣可以令自己增值的機會。爲的是什麼？爲的是更好的前途，爲的是畢業後找一份理想的工作，爲的是盡快脫離（又或不跌進）基層的生活。那麼，這樣的一群「精英」說要去關心基層，會否存在著一種說不出的矛盾？關心的動力，從那裡來？如果基層市民今天的苦況，相當程度上正是目前不公正的遊戲規則所造成，那麼關心基層，是否意味著必須同時質疑這些遊戲規則本身？

拋開上面的疑惑不理，倘若你真的認同大學生要關心政治關心基層，倘若你真的憧憬中大是這樣的一個地方，那麼，你多半很快便會失望——因爲中大基本上不再是這樣一個地方。在校園中，很少同學關心政治，關心基層的更是稀有動物。大多數人最關心的，還是自己的個人事務。最多人看的是《壹週刊》、《東週刊》，最多人談的是時尚潮流，最多人實際上做的，是如何令自己在激烈的競爭中，以最短時間最低成本，盡快的出人頭地。有人或會反問：「這又如何」？既然人人都如此，有何問題？但如果你真的認同大學生要關心社會，而你的大學生活卻又完全是另一回事，那便多少是個問題。最少，你活得不一致。如果你不想這樣，下一步便要問：可以怎樣？這是一個需要自己回答的沉重問題。之所以沉重，是因爲要逆潮流而行，要活出自己的個性，需要很大的勇氣。

我有另一重更深的疑惑。「關心社會」的關心，到底是什麼意思？怎樣才稱得上關心一件事？參與迎新營的幾個主題節目，每天看看新聞讀讀報紙，抑或參加遊行？關心，總和「在乎」(care) 有關吧。一

個人真的在乎一件事，和一個人偶然的喜歡一件事，總有點分別。真正的在乎，總意味著投入，意味著所投入的活動，和你的生命有所關聯，意味著你的生命和你所關心的事，連成一體。但一般人在談論社會時，總喜歡將「社會」和「個人」對立起來。個人雖然活在社會之中，但兩者是分離的，甚至是有衝突的，即關心社會常意味著要犧牲個人利益。但如果這樣，人為什麼還要關心社會？人怎麼可以有足夠的動力，放下私利去追求公益？這是一個大問題。一旦我們接受了社會和個人的二元對立，同時又接受一個人最為在乎的，總是自已的利益，那麼所謂的「關心社會」便變得很外在很勉強，好像成了一種大學生應該做，但卻又沒有動力做的東西。

但想深一層，會不會這種看個人和社會的觀點，一開始便錯了？我們接受這種對立，會否只是因為我們的社會，自小便教導我們，每個人本質上都是孤零零獨立的個體，而「社會」只是一大群自利的人在其中爭個你死我活的場所？會否因為「人不為己，天誅地滅」這個香港「核心價值」，令我們看不到人與人之間，除了競爭，還可以有合作和彼此關懷的空間？又會否因為，我們從來沒有想過，關心社會和關心個人福祉，其實不是對立而是密不可分的東西？也許，我們需要換個角度看世界。

我最後的困惑，是為什麼只有大學生才需要特別關心社會。是因為納稅人給予大學生大量資助，所以要他們回饋？是因為大學生是所謂社會精英，所以有責任領導社會？抑或這根本是個假問題，大學生和一般市民沒有任何分別，既沒有特別多的責任，也沒有特別少的義務？要回答這些問題，或許我們有必要先弄清楚：一，「大學生」這個身分，到底意味什麼？二，大學教育的目的是什麼？三，一個知識人 (intellectual) ，到底應該有怎樣的自我期許？

因此，「大學生應該關心社會」這個老掉牙的問題，一點也不簡單。我很希望你們能被我的「困惑」所困惑，然後帶著這些困惑，開始你們的迎新營和大學生活。古希臘哲人蘇格拉底說：「未經反省的生活，是不值得過的生活」。人們常說，這是大學教育最根本的目標。但很少人會追問下去，反省為何如此重要。反省，往往不會帶來快樂。反省，常常讓我們看到人更多的虛偽醜陋，看到社會更多的不公和邪惡。那

麼，我們為什麼還要如此在乎「反省」，還要如此追問「大學生應該關心社會」這個問題？

這是每一個在乎自己在乎生活的人，必須回答的問題。◇

5. 像我這樣的一 個新移民

■ 周保松

昨天深夜醒來，四周漆黑寂靜，鬧鐘隆隆。久久不能復眠，思緒糾纏拉扯，串連起來的，竟是一些關於「我是誰」的困惑，並勾起自己作為一個大陸新移民的一些記憶。遂記下來。

我的身分困惑，由我踏足香港那一天開始。我一九八五年來港，當時十二歲。我出生於農村，家裡相當貧困，但每天放牛捕魚打柴，童年過得相當愉快。七歲後，我出到家鄉的小城鎮讀書。記憶中，那些日子都是陽光燦爛，不曾為考試煩惱，亦未懂為前途擔憂。二零零零年仍很遙遠，而我卻深信不疑，那是實現四個現代化的日子，而我屆時仍然年青，前途自然一片光明。

移民香港，對我來說，是噩夢的開始。

最初迎接我的，是深水步北河街鴨寮街的地鐵站出口。當年的鴨寮街，較今天更為熱鬧擠擁。舊攤檔滿地，叫賣聲盈耳。我拖著重重的行李，一步一步的在香港人中間擦過。抬頭上望，只見到高高的唐樓的縫隙之間的一抹藍天。那是我從未見過的的天空。如此狹隘。我和父母在北河街安頓下來，住的是幾家人擠在一起的板間房。我們的家只有八十方呎，房間用木板再分為兩層。父母住下層，我住上層。上層沒有窗，晦暗侷促。人不能站直，一不小心便會撞頭。躺在床上，天花板便好像要壓下來似的。

對於物質生活的匱乏，我不以為苦，亦不知為苦。其中一個原因，也許是因為無從比較。我接觸的都是新移民家庭，背景相若，根本不知香港小康以上人家如何生活。直到多年後，我和一班同學去一個住在「又一村」的同學家中玩，才知道一個人的家可以如此大如此奢華。苦的，是精神上的孤寂。生活中所有美好的東西，剎那都消失了。沒有朋友，沒有鄰居，鄉音濃濃，一開口別人便知你是「阿燦」。我真切地感

受到，自己不是香港人，別人也不當我是香港人。我第一次明白故鄉的意義，知道原來在家的感覺是那樣的好。

那一年的夏天，悠長復悠長。白天，我一個人在鴨寮街遊蕩。晚飯過後，我和父親到當時尚未填海的深水步碼頭散步，用我僅有的在大陸政治課上學到的東西，拚命的和父親辯論社會主義的優越性，爲的是說服他可以讓我回家去。深夜，我彎著腰在床上給故鄉的朋友寫信。那種無處話淒涼的感覺，至今歷歷。

八五年九月，我入讀大角咀的高雷中學。該校只有一層樓，地下及附近都是五金店舖，噪音擾人。我們一班五十多人，七成是新移民，其餘的多是他校「踢」出來的本地學生。我們這批新移民學童，來自五湖四海，家境相似，人均純樸，很快便自成一個社群。我們有心向學，卻不知從何學起。學習環境實在太差，學生程度相差太遠，老師難以施教。我們渴望融入香港社會，卻不知從何做起。事實上，由我們踏入香港開始，便沒有政府及教育機構，教導或幫助我們做一個香港人。我們對香港的歷史文化一無所知，對自己的前途茫無頭緒。而我們的父母，那種異鄉人的感覺，一定較我們更爲強烈。他們忙於「搵食」，教育水平又普遍偏低，對我們愛莫能助。

我們自生自滅。

我們於是只得互相尋求認同，聯群結隊，活在一個屬於自己的小小世界。我們整日在遊戲中心留連，在桌球室找樂，在足球場上奔跑。我們那班人，不乏天資聰穎之輩，但中三畢業後大多便已出來工作，能夠讀大學的，寥寥可數。他們不少很早便已結婚生子，停留在社會的底層，然後將希望寄託在下一代。多年來，我很少聽他們抱怨過。大抵大家不曉得抱怨，又或早已接受這是自己的命。香港是個移民城市。過去幾十年，卻一直瞧不起大陸人。早來的，又會倒過來歧視遲來的。香港人對自己的肯定，真的不知有多少是建立在對大陸人的優越感之上。

我直到一九八七年轉入何文田官立中學讀中三時，才慢慢開始體會香港的好處。何官的校園環境好，老師也好。最重要的，是學校有所不錯的圖書館，附近又有九龍中央圖書館，讓我可以在書海中馳騁漫遊。但由於何官是一所中文中學，卻帶給我另一重挫折。上到中四，我才知道中文中學的學生，無論成績多好，都只能報讀中文大學一所大學。港大科大

浸會理工，均與我們無緣。但這不是因爲我們成績差，亦非因爲我們的英文程度低，而僅僅因爲我們是用中文讀書寫作。

我從來不抗拒自己新移民的身分，也很少爲此而自卑。甚至可以說，這種身分反爲令我發奮，因爲我知道，除了讀好書，我一無所恃。努力讀書，是肯定自己的唯一方式。我當時讀書成績不錯，但那種用中文讀書便低人一等的自卑感，實在壓得我和很多同學透不過氣。我們當時當然不知道，這是殖民地政府慣用的手段：透過矮化我們的母語，削弱我們對自己文化的認同。

我的經驗告訴我，語言從來不只是一種外在的中性的溝通工具。它在最深的心理及價值層次，影響我們的身分認同以及看世界的方式。語言，影響我們的存在。那種作爲中中學生的原罪感，切切實實地傷害我們。它令我們活得很不快樂，活得沒有自尊自信。而作爲新移民，箇中體會又深一層。因爲我自小便喜歡中國的歷史文化，嚮往的儘是《封神榜》、《三國演義》、《西遊記》以及金庸筆下的俠義世界，而很多寂寥時光，是靠消磨李煜、李清照的詞來尋找慰藉。現實世界卻告訴我，這些東西於我的前途，一點用處也沒有。

時隔多年，在從英國殖民地轉爲中華人民共和國特區政府七年後的今天，在種種有關母語教育的討論中，中中學生依然備受歧視，用中文讀書，依然低人一等。而母語教育的成敗優劣，往往以能否改善學生的英文能力作爲指標。世界如此荒謬。重視英文，學好英文，是不需要以歧視和踐踏自己的語言文化爲代價的。當一個學生自小便喪失了對自己母語的自信和熱愛，他失去的，不是某種求生技能，而是某種「在家」的感覺。它可能令很多人在長長的一生中，成爲文化上的遊子，無家可歸；它可能令我們無法對自己的文化產生一份溫情和敬意。我甚至懷疑，欠缺對自己語言文化的了解和尊重，對我們真切了解西方文化不僅沒有幫助，甚至反成障礙。

我是直到進入中文大學，才漸漸開始有種「在家」的感覺。我以前一直以爲，這是因爲中大校園環境優美及與同學老師相處愉快之故。直到最近我才體會到，真正原因，也許是當時的中大，仍然存在一種重視自己的語言及文化的傳統。在學生會，關心中國是天經地義的事；在學術上，古今並重，中西兼讀更是哲學系的基本要求。在這樣的文化氛圍中，

我好像找到一個立足點，尋得一種文化上的認同，不再爲自己的身分問題困擾徬徨。

我來香港已經十九年。我不再是大陸人。回到故鄉，我只能說半鹹不淡的鄉下話。新移民的身分，對我不再有大的意義。但我又無法說自己是道地的香港人。每次走在大街上，我依然若即若離，覺得擦肩而過的人，和我半點關係也沒有。早年，中國隊和香港隊在球場上對壘，我會支持中國隊。現在，我不在乎。我覺得和其他香港人最接近的時刻，是每年一次的六四燭光集會。我有時甚至懷疑，到底有沒有所謂真正的香港人。那些土生土長的香港人，到底在何種意義上，較我更加「香港」？

我的家人仍然住在深水步。每次回家，我都會從北河街鴨寮街地鐵站出口行出來，間或會想起久遠的那一片藍色的天空，想起那活得苦澀狼狽的日子。夜幕低垂，霓虹燈起，看到那三三兩兩的從大陸來的性工作者，我心中悵然。但我感激香港。早在我可以在圖書館中自由自在地讀書時開始，我已覺得香港好。十九年前移民來港，不是我的決定。如果真的讓我再選一次，我想我還是會選擇來。當然，那也許只是因爲我來的時候，香港還很「好景」，而我個人的路幸運地沒有那麼崎嶇而已。◇

6. 教學感懷

■ 周保松

（註：這是二零零三年寫給政政系校友的一封公開信。）

各位校友：

您們好！我很高興有這樣難得的機會，和不同年代的校友聊聊天。

坐在案前，回顧過去一年工作，實在感受良多。初爲人師，雖然壓力重重，但我十分喜歡目前的教學工作，而且和系內的同事、研究生及同學相處融洽，也令人愉快。我常聽人說，現在的大學生的水準是江河日下，一年不如一年。但就我所觀察，實情並非如此。政政系同學普遍給我的印象，仍是十分純樸好學。不少學生對學術充滿熱誠，上課時踴躍發問，導修時勤於討論，課後亦經常找我討論問題。

就以今天爲例。我下午在圖書館，有位同學見了我，立刻便拉著我去烽火臺前，討論了個多小時有關國際正義的問題。接著我去范克廉樓的

咖啡閣喝茶，碰到另一位同學，大家又就寬容 (Toleration) 的道德基礎及其適用範圍，辯論了好久。又例如今年年初我曾開了一個美國當代著名政治哲學家 John Rawls 的 *A Theory of Justice* 的讀書組。這個讀書組在晚上舉行，純屬自願性質，沒有學分。但在最初的幾次聚會，每次均有二十多位同學參與，人人買了書，大家擠在窄窄的會議室中逐行逐句的慢啃細讀。而在我設立的一個電郵討論組上，很多同學更常常在上面暢所欲言，談哲學談政治談文學，分享他們對人生的困惑和對現實的不滿。

政政同學參與課外活動的活躍程度，也令人詫異。我想很多校友都知道，政政同學一向熱衷辯論。每年政政辯論隊都有十多位同學全情投入，兩大政辯亦已踏入第二十八屆。每逢比賽當日，老師校友同學聚首一堂，齊齊為出賽同學打氣，這種氣氛恐怕亦是他系鮮見的。系會是學生活動的另一個重心。最令我印象深刻的，是現屆系會主動籌劃了一個STAR Internship/Mentorship Project，努力為政政同學謀求暑假實習的機會，並為他們在社會上尋找適合的良師益友，拓闊他們的視野和人生經驗。今年亦有六位同學（也即逾十分之一的二年級學生）參加了中大學生會及學生報的工作。這樣的比例，恐怕也是全校最高的。

坦白說，我喜歡這樣的學生。他們如此質樸率直，好學活潑。他們的學習能力或各有參差，起步點或各有不同，但我始終覺得，如果他們享受學習的過程，享受他們的校園生活，便已很好，其他種種的外在評核標準，並不特別重要。說真的，每天和學生朝夕相處，看著他們一天天的進步，一天天的成長，沒有什麼事比這更令人愉快。我最希望的，是大學盡快恢復四年制，給予學生更多時間空間，在一個更自由的環境中讀書生活。三年制實在迫得學生透不過氣，令得他們常常在學業與學生活動（當然還有拍拖補習）之間疲於奔命，顧此失彼。

一年下來，我也慢慢體會到，政政系這樣良好的傳統的形成，絕非偶然得來，更非一蹴而就。沒有政政系眾多老師多年來的言傳身教，沒有課程及制度上的恰當安排，沒有一個自由寬鬆的學術環境，這些寶貴的東西肯定難以維持。例如在有關二十三條的立法爭論中，系內不少老師都積極參與其中，力盡一個學者和知識分子的責任，我相信這一定會為同學豎立良好的典範。事實上，相當多政政同學齊齊參與了七月一日的大遊行。我們亦是中大依然堅持保留小班導修課的不多的學系之一，因為我們相信

這樣對培養學生的獨立思考，至爲有利。而在系務上，由今年開始，本科生及研究生均有他們的學生代表，並享有投票權，藉此鼓勵學生參與系政。而在每年的預科生輔導日，我們的老師每次都語重心長的告訴學生，讀大學的目的不僅僅是爲了求一份職業，而是要培養他們獨立思考和關懷社會的精神。這些都是隨手拈來的例子。而在今年由中大「學能提升研究中心」的一項全校性調查中，政政系學生對政政系課程提高他們批判性思考 (critical thinking) 能力的評分，是全校最高的。

以上所談，是我一年來的一些真切的個人體會，絕非虛誇之言。我也真切地覺得，以上種種，是政政系最值得珍惜，並應努力發揚的。我甚至認爲，這不僅僅是政政系的傳統，也是中大四十年來的傳統：創造一個自由活潑多元包容的校園空間，鼓勵學生獨立思考勇於批判，支持學生關懷社會關心國家，透過書院和通識課程，推動全人及博雅教育，並在一個良好的自然及人文環境中，拓闊學生的視野和提昇他們的品味。說到底，我們是在實踐蘇格拉底最基本的信念：「一個未經反省的人生，是不值得過的人生。」(Plato, *Apology)* 又或如陳寅恪先生所言，教育所應追求的，是做人求學的「獨立之精神，自由之思想」。(《王觀堂先生紀念碑銘》)

今年是中大建校四十周年，我一直在思考一個問題：到底中大有何獨特的教育理念？我們四十年來培養出來的學生，有何出色之處？我困惑於這個問題，因爲我同時在想另一個問題：我希望教出怎樣的中大學生？我希望我的學生，成爲怎樣的一個人？上段所說，便是我的答案。昨天晚上我欣賞了在文化中心首映的《中大人家》，看後很有共鳴，因爲我發覺，整部劇中不同年代校友所呈現的，正是這種關心社會關懷他人，勇於批判樂於嘗試的精神。這多少印證了四十年來，中大傳統的確陶鑄出中大人這樣的格調。這些理念看似十分抽象，但我相信真正投入過中大校園生活的校友，總可以舉出無數例子，印證這些理念如何落實和體現於大學教育的每一環節。我覺得，如果中大四十年有什麼值得自豪，對社會有什麼貢獻，最重要的正是在這種傳統下，培養出一代又一代的中大人。這些東西或許不能量化爲什麼國際指標，亦不能幫助中大爭取多一些的政府撥款，但它們卻可以令我們每個人一生受用無窮——無論是在個人生活還是回饋社會上。

如果我的說法多少有點道理，那麼當政府、校方以至同學在討論中大未來發展的時候（姑且不談其他大學。我認爲不同大學是可以有不同的辦學理念的），或許應停下來稍稍想想：在大談國際化全球化，多少年便要超英趕美的時候，在爲了滿足僱主要求而大力加強學生的市場競爭力，又或爲了節省資源而合併一些沒有市場價值的學系的時候，在視大學純爲商業投資，從而以商業機構的模式心態管治大學，在爲求發展，從而過度破壞中大優美的自然及人文環境的時候，我們會不會失掉什麼？我們四十年來承傳下來的一些很好的教育理念和人文關懷，會不會慢慢被扭曲忽略，以至被遺忘？大學所強調的獨立精神和批判意識，會否因爲離社會太近而漸趨淡薄？

這是我作爲一個校友，也作爲一個年青教師的擔憂。中大當然會繼續它的發展，而它的發展方向，恐怕也不會以我們的個人意志爲轉移。目前高等教育面對的困難和挑戰，大學和學系面對的重重壓力，這裡無需多說，相信大家也十分清楚。但回到個人層面，如果政政系的老師和同學，能有共同的信念和堅持，並在力所能及的範圍內，教者盡心，學者盡力，我相信由眾多老師及校友鋪下的路，是可以好好延續下去的－－最少我有這樣的期望和信心！

最後，讓我以韋伯 (Max Weber) 那篇有名的「學術作爲一種志業」(Science as a Vocation) 的最後幾句，爲這篇散漫凌亂，甚或有點不合事宜的書信作結：「只憑企盼與等待，是不會有任何結果的，我們應走另一條路：我們要去做我們的工作，承擔應付『眼下的要求』。」

二零零三年十一月廿三日◇

卷四

論文結集

目錄

1. In Search of Liberty and Equality □ 王家禮 (James)
2. On Nozick's argument of self-ownership: separateness of persons versus commitment to equality □ 葉家威
3. Bewteen equal respects and equal opportunity □ 嚴慧敏 (Sandy)
4. On Marx's idea of alienation □ 朱明心 (Laura)
5. Social meaning and criteria of justice □ 張小妮

1. In Search of Liberty and Equality

■ 王家禮 (James)

Few would deny that the ultimate concern of political philosophy is to search for a social and political system which to promote harmonic human relationship. However, people often disagree on the elements constituting such an ideal society, which is clearly illustrated by the endless debates between the Lefts and the Rights. The former believes that equality is essential in the sense that it promises social justice, stability and cohesion, while the latter emphasizes the importance of liberty which ensures continuous growth and prosperity of society.[1]

In contemporary liberal democratic societies, the tension between these two values is becoming more significant through the rise of individualism. On the one hand, it implies that human beings possess separate and unique identities, and each person is able to flourish and develop according to his/her choices. Meanwhile, individualism also addresses that humans are of equal moral worth, and they should all be granted equal rights such as equality before the law.[2] There immediately comes a set of dilemma: If liberalism really endorses equality of humans, then each person should be equally treated in every sphere of life. However, this is actually against the spirit of individual autonomy as forced equality reduces liberty. Then the crucial issue becomes: How should we resolve their inherence tension?

In this essay, I shall argue that the values of liberty and equality are compatible, and that each can be upheld without much compromise of the other one. In the first part, I will prove that talents and wealth are only partially and temporarily owned, and one's

---

1. Andrew Heywood, *Politics,* New York: Palgrave (2002), pp.41-66
2. Ibid.

property is subject to minor redistribution. Next, I will show that economic inequality can be reduced by offering minimum social welfare programmes, which is justified and does not violate the spirit of liberty. In the final section, I shall outline a social system which can promote further equality while respecting the importance of individual freedom.

Circumstances and Property Ownership

In modern liberal societies, it is widely accepted that 'all human beings are born free and equal in dignity and rights'.[3] Nevertheless, people are only equal in somel aspects such as enjoying equal political rights and equal rights of property ownership. Ironically, the latter interpretation of equality may lead to the permission of another form inequality - *economic inequality*. In other words, in respecting the equal right of property ownership, resources must not be redistributed for whatever reasons without owners, and the equality of resources distribution should thus be turned consent down. Therefore, the key question here becomes: How should we actualize economic equality without much invasion of individual freedom? The pre-requisite of answering the enquiry is to formulate a more comfortable view on property ownership. In the following space, I wish to argue that we are just *trustees* of what we hold and hence deserving no absolute property rights.

In *Anarchy, State and Utopia*, Robert Nozick maintains that there are absolute property rights by appealing to the self-ownership argument - since people own themselves, they own their talents, and hence the goods brought about by their talents.[4] However, I would like to raise two challenges: First, self-ownership does not

---

3. Article 1, *United Nations Universal Declaration of Human Rights* (1948)
4. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction,* (New York: Oxford University Press) (2002), pp.107-110

imply *complete* ownership of talents. To explain, we should be aware of the difference between **potentials** and **talents**, in which the former refers to the characters possessed by nature whereas the latter are developed by *nurture*. For example, a child's talent in playing the piano is never spontaneous in the sense that it is *transformed* through education and training from the corresponding potential which requires prior identification by the parents. Once such separation is accepted, it means that we recognize the external forces contributing to the *visualization* of those talents. If so, it may be reasonable for the parents to claim a credit for their child's talents, and hence no absolute ownership of talents will be enjoyed by the child. The second challenge concerns that *even if* talents are completely owned, it does not follow that you deserve the property earned by those talents because, similarly, there are lots of uncontrollable factors determining whether our talents can be transformed into wealth. More specifically, we are living in a society in which there are plenty of social interactions, and that our **choices** are influenced by social **circumstances**. Most importantly, the **consequences** of our choices definitely depend on **circumstances** which are due to both natural and social environments.[5] For instance, even if I own the talent in studying, I may not immediately choose to enter the postgraduate school. Rather, I may have to consider other issues as well, such as if there is an advantage to obtain a master degree before job hunting; or if I can receive any scholarship to pay for the school fee, etc. These factors vary according to different social situations. Furthermore, even if I have made a commitment to submit the application, it is

5. Here, I deliberately exclude those choices involving absolute causal-relationship in natural science, and thus will not be influenced by social factors. For example, a person jumping from the top of a building on Earth will definitely fall down owing to the existence of gravitational force.

not guaranteed that I *will certainly* be selected. Imagine that there is a serious traffic accident, and that I am late for the interview, is it possible that I may not be admitted despite my talents and commitment?[6] Therefore, it is reasonable to conclude that my success is not solely contributed by my choices, and thus I do not fully deserve the corresponding consequences (both positive and negative).

Figure 1: What determines the consequences of actions?

It may be refuted that despite those external factors are uncontrollable, it is anyway *my* fate and I deserve all the good lucks and bad lucks. It sounds appealing. But I should point out that desert is a backward-looking concept, and it is totally *meaningless* in dealing with stuffs like brute luck which can never be evaluated based on what you have done in the *past*. For example, you come to the world merely by accident, but what have you *done* to please the God that makes you deserve the luck of birth? It is certainly absurd that you should bear any responsibility for being born in a particular place at a particular day! Therefore, one cannot morally claim credits for it as its emergence is not directly due to him/her.

6. There is an endless list of variables leading to uncertainty of consequence, such as the bad weather, the prejudice of interviewers and the low quality of competitors, etc.

Then, I cannot see why it is morally justified to enjoy absolute entitlement of talents and property as argued by Nozick.

I may continue to suggest a new concept of **trust** in property ownership. To start, it is understandable that we were born **with nothing brought** and we *will* die **with nothing taken away**. No one may deny that our physical body and talents[7] are the results of natural lottery, which are not *initially* owned before we come to this world and it is likely that we *will* lose them on leaving.[8] Then the 'possession' of economic property can simultaneously be attributed to our own choices in life as well as those external social and natural factors. Meanwhile, since it is impossible to distinguish the portions of one's property that are purely due to personal choices from that being due to occasional luck, it is more desirable to recognize a certain extent of ownership right so that people are encouraged to work hard and allowed to actualize themselves.

Therefore, I would like to regard each of us as a **trustee** of physical body, talents and economic property. In other words, we are recognized to own the stuffs above in trust of the God, but the corresponding ownership right is only partial and temporary.[9] In particular, since the economic property is partly contributed by social circumstances, it is reasonable that the ownership right may be subject to minor regulations by the government at contingencies. (I will explain more in the following section.)

Liberty and Feeding the Hungry

---

7. 'Talents' here refers to both potential talents plus nurtured talents
8. If someone wishes to refute this saying, he/she should prove that we have bargained with the God before birth for a particular physical body and set of talents.
9. For those who do not believe in Gods, the concept of nature or 'supernatural force determining our existence in this world' may be used instead.

On introducing the concept of trust, I wish to pinpoint that the ownership of private property is never extravagant and should not be taken for granted. In other words, if one's property is redistributed with a highly defensible moral reason, there is no point complaining that his/her liberty is seriously invaded, since the ownership right is partial and temporary. In this section, I shall argue that it is morally permissible for the state to redistribute property to a level that ensures the basic survival needs of the poor, and that there is no contradiction between liberty protection and *a minimum* welfare provision.

First of all, I would like to argue that *even if* you feel that your liberty has been violated, the reason is still not applicable in rejecting something that we *ought* or *ought not* to do. For example, according to Kant's analysis, we have duty *not* to lie and kill others, which is convergent with our considered judgment. Then, will it make sense to complain that morality does not free us to lie? Again, have you ever heard that people around you are dissatisfied with the absence of freedom to kill others? Now, I will show that everyone *has* the duty to assist the needy to survive, and that it is meaningless to apply the reason of liberty deprivation to defend backward. According to the Formula of Universal Law by Kant, we should only do what we can accept or will that everyone do, and that the action which we perform should not be in any sense contradictory.[10] Let us start the analysis:

(1) To see whether the action '**choosing not to help those in need to survive'** is morally permissible, it should conform to rules that we could will to be adopted universally.

(2) If we were to **'choose not to help those in need to**

10. James Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (Boston: McGraw Hill 2003), pp.117-140

survive', we would be following the rule **'it is permissible for all to choose not to help those in need to survive'.**

(3) This rule could not be adopted universally, because it would be self-defeating: To successfully carry out the action, those in need must be surviving in order to make the request. If everyone chooses not to help them to survive, they will eventually die owing to the absence of assistance. Once they have died, we will not even have the possibility to choose not to help them.

(4) Therefore, we should not **'choose not to help those in need to survive.'**

As proved, it is morally required to help those who are in need to survive since it is morally impermissible to choose not to do so. Therefore, we can conclude that liberty violation is not an excuse for not fulfilling the basic survival needs of the poor.

I shall continue to show that it is because we appreciate the value of liberty that requires us to submit a certain portion of property to the government in order to feed the hungry. According to Berlin's distinction between two types of liberty, 'positive liberty' refers to the freedom to do something while 'negative liberty' refers to the freedom from not being interfered to do something.[11] To truly praise the value of liberty in social distribution, we should consider the freedom of everyone in the society, *not* merely ours. We may claim that we have the negative liberty to spend our money to travel around the world, but the poor may also claim that they have the negative liberty to obtain something which is essential to maintain their survival. Thereafter, there exists a conflict of liberties.

How should we resolve the dilemma? James P. Sterba has

---

11. Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians,* (UK: Polity Press,2001) p.51- 54

suggested that we should rank the moral priority of these two conflicting liberties - 'If we choose one liberty, we must reject the other. What needs to be determined, therefore, is which liberty is morally preferable, the liberty of the rich or the liberty of the poor.' He offered two principles in order to make the decision: [12]

> (1) **The 'Ought' Implies 'Can' Principle**: People are not morally required to do what they lack the power to do or what would involve an unreasonably great sacrifice.
>
> (2) **The Conflict Resolution Principle**: What people are morally required to do is what is either reasonable to ask them to do or, in the case of severe conflicts of interest, reasonable to require them to do.

Sterba then concluded that since it is an unreasonably heavy burden to ask the poor to give up the resources that are essential to survive in order to favour the rich, while it is a *reasonably* light burden to ask the rich to give up only inessential resources in order to favour the poor, it is morally permissible for the government to establish a minimum social welfare system and tax the rich accordingly.

I agree with Sterba, and the reason will be shown by referring to the difference between activity and passivity. Suppose you were ready to board a taxi (which is the one and only one on the street), and then a man with terrible stomachache came and said he urgently needed the taxi to go to hospital, should you reject him by

---

12. James Sterba , *Justice for Here and Now,* New York: Cambridge University Press (1998), pp.41-76

merely responding that he has invaded your liberty of taking the taxi? In reality, you are the **active agent** who really has the *ability* and *choice* to determine whether that man will be delayed of treatment which is risky to his life, whereas the man is just the **passive agent** who has *no ability and choice* at all (or he may choose to tolerate the pain, but it is morally unreasonable!). It is thus obvious that, from a moral point of view, the man should have a priority to board the taxi. All in all, it is those principles in resolving conflicts of liberties that urge s truly respecting the value of liberty.

Nevertheless, it should be reminded that the provision of welfare is constrained at a *minimum level* - once the poor¡¦s basic needs are met, no further active redistribution should be done by the government because further constraining the liberty of the rich would impose an unreasonable sacrifice upon them. But can *equality* still be actualized with no violation of the liberty value?

Equality in Discourses and Uncertainty

It is understandable that equality is compatible with liberty only when the former is not in a *forced* sense. In other words, equality should be achieved in a way that the *relative autonomy* of each social agent should be recognized and respected.[13] Now, let us consider how a desirable social system may be like:

(1) After redistributing the necessary resources to the needy, the government should remain neutral in distributive matters in the period of prosperity;[14]

(2) Conflicts of resource distribution are settled by the citizens

---

13. The autonomy is only in a relative sense, since all agents are still required to follow the law.

14. Certainly, the government should continue to maintain law and order of the society.

themselves through rational discourses, negotiations and compromises.

(3) If no consensus can be reached, the government may act as a conciliator to regulate the debate.

(4) If regulation fails, the government may legitimately redistribute resources by a 'lottery game'[15] so as to preserve social stability.[16]

Equality is achieved in the sense that it requires *agreement* from every party before any consensus is reached. If no agreement can be reached, it is not necessary for those less-advantaged to be forced to accept an unreasonable compromise. Therefore, every agent is *equally autonomous* in the negotiation process. Furthermore, whenever the lottery game is launched to settle the conflict, both parties are equal in the way that they are able to influence the final share of their opponents while bearing the *same uncertainty* of being influenced back at the same time. More importantly, the suggested lottery game will probably yield an outcome which tends to be equal. To illustrate, we may refer to the following example.

Suppose A and B are the rich man and poor man respectively. Originally, A was holding 80 units of resource X while B was holding 20 units. Now, A and B came into conflict as B would like to claim 20 units of X from A (totally 40 units) while A would like to withhold all 80 units. The government, G, then attempted to regulate the conflict but finally failed. So, G recollected all the X and asked each of them to submit a number indicating the amount of X wanted

---

15. For the detailed design of the lottery game, please refer to the next page.
16. Recall how I defines trust property - temporary ownership subject to redistribution in contingency, i.e. social instability resulted from conflicts of resource distribution in this case.

independently (Note that A does not know the number submitted by B, and vice versa). Next, G will compare the number written by A (N_A) and B (N_B) and determine the final distribution gained by A (D_A) and B (D_B), using the following principles:

(1) If $N_A + N_B = 100$[17], then:

$D_A = N_A$ and **$D_B = N_B$**

(2) If $N_A + N_B < 100$, then let $R = 100 - (N_A + N_B)$, and then:

$D_A = N_A + R/2$ and **$D_B = N_B + R/2$**

(3) If $N_A + N_B > 100$ and $N_A > N_B$,
then let $S = (N_A + N_B) - 100$, and then:[18]

$D_A = 100 - D_B$ and **$D_B = N_B + S$**

(4) If $N_A + N_B > 100$ and $N_B > N_A$,
then let $S' = (N_A + N_B) - 100$, and then:[19]

$D_A = N_A + S'$ and **$D_B = 100 - D_A$**

(5) If $N_A + N_B > 100$ and $N_B = N_A$, then:

$D_A = 50$ and **$D_B = 50$**

C1 C2 C3 C4 C5 C6 C7

---

17. The total units of resource X is 80 + 20 = 100
18. If $N_B + S > 100$, then $D_B = 100$ and $D_A = 0$ (i.e. the maximum amount gained by B is 100 units)
19. Similarly, if $N_A + S' > 100$, then $D_A = 100$ and $D_B = 0$

N_A	60	70	50	80	60	50	100
N_B	40	50	40	40	70	50	100
D_A	60	30	55	40	90	50	50
D_B	40	70	45	60	10	50	50

Table 1: Sample outcomes of the 'lottery game'

It is clear that in 'playing' the lottery game, the choices from both parties will simultaneously influence the actual final outcome. Before the game is launched, A knows well that B's target is to ask for 40 units of resources, so A will predict that B will not write less than 40. In order to secure as much resource X as possible, he will eventually choose to write no more than 60 (**Case 1**). As for B, he will predict that A will write no less than 60 (since A did not accept to get 60 units in the bargaining part), and that he will eventually choose to write more than 40 but less than 60 in order to claim extra benefits from A (**Case 2**). However, at the same time, A and B may also realize each other's 'winning strategy' as shown above. Thereafter, since they both fear that their numbers are the larger ones while the sum of the two numbers is larger than 100, they are most likely to opt for 50 as their final choices in order to maximize their possible shares with 50 as the guaranteed minimum (**Case 6**).[20]

It is shown that such lottery game is designed to encourage both of them to ask for only half (or close to half) of the resources, since they face equal uncertainty when the distribution outcomes depend heavily on each other¡¦s option. Then, it is possible that the rich party may not exploit the poor party during the negotiation process because they are likely to lose more once they choose to

---

20. Assume that both A and B are self-interested and rational agents.

enter the lottery game. On increasing the bargaining power of the poor, while preserving the liberty of the rich to make their own choices, equality can be actualized with no violation of liberty.

Concluding Remark

In this essay, I have tried to show that liberty and equality are two compatible values which can be achieved at the same time. I have argued that property ownership is only limited to a partial and temporary sense, and that it may be subject to redistribution by the government for contingency purposes such as feeding the hungry and settling the conflicts of distribution. Then, by launching a system that encourages rational and autonomous discourses on the conflicts of resource distribution, both advantaged and disadvantaged parties will try their best to resolve the disagreements through negotiations and compromises. Even if consensus cannot be reached, there is still a mechanism to guarantee that the disadvantaged are not exploited throughout the bargaining process. Eventually, liberty is well preserved and equality is, on the other hand, satisfactorily actualized.

2. On Nozick's Argument of Self-ownership:Separateness of Persons versus Commitment to Equality

■ 葉家威

Introduction

We own ourselves. This statement is so consistent with our commonsense morality. Indeed, it seems implausible to suggest otherwise. However, the interpretation of this statement requires more scrutiny. And, it is the task of this essay to provide a challenge to Nozick's interpretation of the statement.

This essay contains two parts. The first part deals with Nozick's argument of self-ownership. I shall articulate his argument and examine whether his strategy of justification provides grounds for such a radical conclusion. The Second part points out the tension between our allegiance of individual separateness and the commitment to equality.

Separateness of Persons and Self-ownership Argument

Everyone is living, and can only live, his own life. We are distinct beings with separate existence. Without doubt, Nozick took the separateness of persons seriously. He wrote, 'there are only individual people, different individual people, with their own individual lives.'[1]

To recognize and respect this fact requires us to define a moral boundary around each person within which they are free to act on whatever values or conception of the good they choose to endorse provided that they respect the similar rights of others.[2] Any

1.Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, (Oxford: Blackwell, 1974), p.33.

2. Colin Bird, *The Myth of Liberal Individualism,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.154; Samuel Scheffler, 'Natural Rights, Equality, and the Minimal State,' in Jeffrey Paul (Ed.), *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia,* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), p.150.

interference in such sphere without their consent will be considered a violation to the individual's rights. Therefore, such rights constitute, in Nozick's own words, moral side-constraints on any moral goals individuals or society can pursue and express the inviolability of persons.[3]

The argument of self-ownership put forward by Nozick is certainly a very powerful way to express the above claim. Since we all equally own ourselves,[4] and such right is commonly perceived to be absolute, we must not be used as resources for the benefits of others. Any 'moral balancing act' that takes place among us is thus considered disrespect to the fact that we are separate persons. [5] In short, the notion of self-ownership affirms our 'separate existences'and so it takes seriously the existence of distinct individuals who are not resources for others.[6]

Self-ownership: Meaning and Implication

Before discussing the argument, I shall clarify the concept of self-ownership. The idea of self-ownership suggests that each person is the morally rightful owner of his own person including his talents, and powers.[7] But is there any difference between the statements 'I am the owner of my car' and 'I am the owner of my self'?

When A says 'I own my car', A is saying that the car he refers to is his property. Nonetheless, when A says 'I own my self', he

---

3. Nozick, ibid., pp.29-32; it is not hard to see that those rights will be negative rights.
4. The scope of this statement will be discussed in the next section. For the moment we should focus on the role it plays in supporting the claim of individual inviolability.
5. Nozick, ibid., p.33.
6. Ibid.
7. G. A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.67.

cannot be saying that his person (or self) is his own property since it is self-contradictory. As Kant put it, 'man cannot dispose over himself because he is not a thing; he is not his own property.'[8] It has two implications: first, human beings cannot be a person and a thing at the same time; second, as Kantian moral imperatives are deemed to be applied universally, the claim that we should that treat a third person as a thing means that we shouldn't treat ourselves as things as well.

Obviously, the concept of self-ownership does not imply that we are the properties of ourselves. But what does that mean? It means ownership is not about the relations between the person and the object (quite different from common understandings). Instead, it is about the relations persons the object. The owner of an object is the person who doesn't require the consent of others to use it and whose consent others must seek if they want to have access to or use the object.[9] In the case of self-ownership, it suggests that only you have the right to decide what is to happen to your life, your liberty and your body, for they belong to no one but you.[10] Any moral balancing act or uncompensated sacrifice imposed on a person without his consent is considered a denial to his self-ownership.

From this, we can say that self-ownership may not mean that we are the property of our own. Instead, it serves as a moral side-constraint to the state and any private party whereby the inviolability of individual rights is asserted.[11]

Now we turn to the argument itself and its implications.

---

8. indirectly quoted from Cohen, ibid., p.211.
9. Attracta Ingram, *A Political Theory of Rights,* (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp.27-28
10. Jonathan Wolff, *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*, (Cambridge: Polity Press, 1991), p.7.
11. There may well be other rights besides the right to self-ownership, such as the right to liberty, right of personal integrity and right to private property in Nozick's theory to counter redistributive taxation. But the focus of this essay is the right to self-ownership.

Nozick's argument of self-ownership goes like this:[12]

1. We are the ends in ourselves and must not be treated merely as a means.
2. If so, we own ourselves.
3. If we own ourselves, we own our talents.
4. If so, we own whatever we produce with our self-owned talents
5. Redistributive taxation uses product of people's talents without their consent, therefore uses people's talents and thus uses their selves without their consent.
6. Redistributive taxation violates our self-ownership, treating us merely as a means.
7. Therefore, only unrestricted capitalism can fully recognize our self-ownership.

In fact, if Nozick's argument succeeds, it will provide a very powerful objection to redistributive taxation. It should also be noted that when defending our absolute right to private property, Nozick often links it with the right to self-ownership. As Nozick puts it: 'this process (seizing the results of one's for redistributive purpose) whereby they take this decision from you makes them a part-owner of you; it gives them a property right in you.'[13] For Nozick, if we accept the argument of self-ownership, we may have good reasons to accept his notion of a minimal state.

Kantian Strategy of Justification

To this point, we understand the implications of self-

12. Here I follow the analysis of Kymlica about Nozick's argument. See Will Kymlica, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (2nd Ed.), (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp.107-108.
13. Nozick, ibid., p.172.

ownership argument. But are the premises sufficient to yield such a radical conclusion? Many criticisms questioning whether self-ownership gives rise to absolute ownership in external resources are raised,[14] For example, G. A. Cohen makes a distinction between self-ownership and world-ownership.[15] However, the focus of this essay is elsewhere. It attempts to challenge the validity of Premise 3 by asking the following question: what makes a person unique to give rise to the right to self-ownership? Is that feature (or features) sufficient to justify Premise 3? If that attempt succeeds, I can at least show that Nozick does not provide sufficient grounds for his self-ownership argument.[16]

One cannot say we own our natural talents simply because they are attached to us as there is obviously an 'is-ought' gap between this fact and the normative claim. Thus, Nozick has to provide grounds for our rights to self-ownership. As he wrote, 'side-constraints upon action reflect the underlying Kantian principle that individuals are ends and not merely means.'[17] I shall call this strategy of justification a 'Kantian strategy.'[18]

This Kantian strategy suggests that all human beings possess some fundamental features with supreme moral significance which makes us the ends in ourselves and therefore the rightful owners of our selves.[19] For Nozick, interference to our self-ownership and the rights which are derived from it is the same as treating people merely as means but not ends in themselves.

---

14. Cohen, ibid.; John E. Roemer, *Theories of Distributive Justice,* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), pp.205-236; Thomas Nagel, 'Nozick: Libertarianism without Foundations',in Thomas Nagel, *Other Minds: Critical Essays 1969-1994,* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp.137-149.
15. Cohen, ibid., pp.67-91.
16. I shall explain later why I focus on this question.
17. Nozick, ibid., p.30.
18. Bird, ibid., pp.155-157
19. ibid., p.155.
20. Nozick, ibid., p.50.

We may ask what fundamental features are involved. To answer this, Nozick turns to a 'difficult' and'elusive' notion of the meaning of life.[20] It is our capacity to vest meaning to our lives which makes us ends in ourselves. As Nozick himself does not provide a detailed elaboration on this notion, I shall articulate it in light of his book. Of course, there are some other possible justifications for self-ownership argument.[21] But this essay will focus on the Kantian justification put forward by Nozick himself.

According to Nozick, it is the capacity to have a meaningful life which makes some of our essential features morally important So it is wrong to treat people merely as means. Here I would like to argue that the capacity to construct a meaningful life is not identical to our natural talents although people who are more talented seem to have a better chance to have a meaningful life than others. The grounds of my argument are that if our natural talents are crucial in determining our capacity to have a meaningful life and the latter is crucial to our moral rights, then it will be a greater evil to treat those who are more talented merely as a means since there are important variations among our talents. However, it is incompatible with the Kantian principle. Therefore, for the argument to be comprehensible, the capacity to have a meaning life, which is put forward by Nozick in his Kantian justification, requires another interpretation. That is, if we don't accept the above consequence, we may interpret it in the following way: because human beings, in contrast to animals and other species, can possibly have meaningful lives, so our moral characters become morally important and make it wrong to treat us merely as a means.

Nozick describes these characters to be 'the ability to regulate and guide its life in accordance with some overall

---

21. Kymlica, ibid., pp.122-126
22. Nozick, ibid., pp.48-50.

conceptions it chooses.' This ability is based on the following essential human features: rationality, free-will and moral agency which are the important components and necessary conditions for the above ability. These features, connected to the notion of meaning of life, make it wrong to treat people merely as means.[22] In short, this idea has clear Kantian affinity.[23]

Here my question comes in. Suppose we use Kant's Principle of Humanity (Ends-Means Principle) to justify our self-ownership and the principle is based on the abovementioned essential human features, how can we yield Primise3 from 1 and 2? For Premise1, our natural talents must be excluded from the consideration of whether a person should be treated as ends in itself. How talented we are, or what talent we will choose to develop is irrelevant, at this point, in constituting our identity as moral persons.[24] Those who are more and those who are less talented are equally ends in themselves.

For Premise 2, if it is to be derived from 1, the scope of our selves is rather limited which covers the fundamental features constituting to our moral characters. It will inevitably give rise to certain moral rights. However, it alone is insufficient to yield such an exclusive and comprehensive ownership of our natural talents.

From Premise 2 to 3, Nozick seems to have extended the coverage and meaning of the self without supplying any reasons. For Premise 3, we have comprehensive self-ownership (including

---

23. John E. Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought,* Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp.105-125; Wolff, ibid., pp.28-29.
24. Actually, the point is that we must not allow the variation in natural endowment among persons to 'distort' the consideration of our moral status. We shouldn't accept, from a Kantian point of view, that it is a greater evil to treat a person merely as a means just because he is more talented than others and we shouldn't accept it is more tolerable to treat those who are untalented merely as means.

the exclusive use of our natural talents) from the previous premises which can only support a limited conception without further justification. In this sense, Nozick's argument is at least incomplete, if not misleading. I think that Nozick was actually appealing to our daily intuition to support the claim that we own our natural talents rather than Kant's Ends-Means Principle.

It is my belief that the most extensive self-ownership which can be justified by this Kantian approach is only a limited one. It includes those aspects which constitute our human essence as mentioned above but it may not include our natural talents and other things. Although Kant also provided justification for the right to possession, it is very different from the right to self-ownership.[25] (Indeed, Kant considered the idea of self-ownership to be self-contradictory.) And, to be careful, I shall not exclude all other possible justifications for a comprehensive self-ownership but at least I will argue there is a problem with Nozick's approach of justification.

Possible Objections and Response

It must not be mistaken that the denial of a comprehensive self-ownership equals licensing slavery, coercive redistribution of body parts or any arbitrary interference with a person's life. To hold this view, there must be a presumption that any object must be exclusively owned by someone or anyone will have a right to its disposal. However, this presumption is simply ungrounded.

For one thing that legitimate interference to one's life requires reasons with overriding moral significance. Perhaps it is

---

25. Kenneth R. Willaschek, 'A Kantian Justification of Possession,' in Mark Timmons (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays,* Oxford: Oxford University Press, 2002, pp.89-110.*Concepts of Person, Self and Human Being* Aldershot: Avebury, 1990, pp.12-13.

debatable what exactly constitutes such reasons. A utilitarian may think it is the maximization of total utility. A Rawlsian may think it is the two principles of justice. We may disagree but none of us can deny the need for good reasons. It is implausible to suggest that either you accept the notion of comprehensive self-ownership or you must be owned by someone else.

Besides, the self-ownership argument fails to take the different degrees of interference into consideration. Let's look at the following cases:

Case A: The government transplants one of your kidneys to a patient you have never met before.

Case B: The government takes half of your income to sponsor tours to Hawaii for all university students

Case C: The government takes a proportion of your income to provide basic necessities for the disadvantaged.

To us, all the above cases have different moral importance and implications. It is reasonable to be repelled by A and B while accepting C. However, the libertarian argument suggests that if you reject A and B, you must also reject C since they are all violations to our self-ownership. In this sense, it tends to regard all 3 cases as moral equivalents. Nozick even described redistributive taxation as forced labor.[26] However, it is unsound as most of us who reject A and B do so for some moral reasons other than commitment to self-ownership.

Concerning the concept of a limited self-ownership, you may ask whether this understanding about self is too narrow and empty. It brings us to the next question.

---

26. Nozick, ibid., p.169.

Separateness of Persons and Commitment to Equality

There is indeed an internal tension between the idea of equality and our intuitive conviction about self-ownership. For the former emphasizes the 'sameness' among human beings while the latter emphasizes our 'diversity'. In order to present this conflict clearly, I shall say that it really lies in the question of how substantial our selves should be and what constitutes the human essence.

Person and Self

To begin with, I shall give the definition of 'person' and 'self'adopted in this essay respectively.

The term 'person' refers to a particular way of understanding individuals. It is whatever is known, attributed, or thought of the individual constitutes that individual as a person.[27]

The term self refers to these aspects of an individual which are considered most fundamental and inalienable. It concerns the ability of the person to reflect upon his actions, thoughts, intentions, and so on.[28]

Separateness of Persons and Substantial Personhood

'The moral side-constraints upon what we may do, I claim, reflect the fact that of our separate existences,' wrote Nozick.[29] Obviously, his theory of justice is individualistic. It must be noted that our separate existences refer not only to physical existences. When someone says 'we are separate persons,' he implies not only we have different bodies separating from one another, but also we are distinctive different 'persons'.

The claim actually expresses the demand that the diversity

---

27. Catherine McCall, *Concepts of Person: An Analysis of Concepts of Person, Self and Human Being*, (Aldershot: Ayebury, 1990), pp.12-13
28. Ibid., p.14.
29. Nozick, ibid., p.33.

and difference among us to be respected. To make this claim meaningful, the diversity and difference must be substantial, including our personalities, talents, physical features, experiences, cultural backgrounds, and so on. By emphasizing this 'wholeness' of our persons, we are in this sense beings of unique value. Perhaps the reason why these difference and diversity ought to be respected is that these aspects are essential, undividable and inalienable part of our selves. In this way, our understanding of personhood is substantial and the coverage of the self is extensive.

Equality and Fundamental Human Essence

When it comes to the idea of moral equality, our understanding towards person and self needs to be reshaped. Now let us talk about the concept of equality.

Equality here refers to the non-preferential conception of equality. It means when it comes to a certain treatment, there is no reason to prefer anyone to others. It expresses a truly impartial or objective view of our relations with others.[30]

The statement 'we are equals' is not just a slogan. Instead, it expresses a moral claim that we should be treated in certain ways.[31] Without doubt, it is implausible to claim that human beings are equals in all aspects. We must specify the area of our equality. We can put it like this: A and B are equals in terms of X. Because of their equality in X, A and B deserve equal treatment (or there will be no reason to prefer one of them to another) in certain areas relating to X. From this view, X must have moral importance to justify the claim. Otherwise, the claim will be meaningless, or even

30. Gerald F. Gaus, *Political Concepts and Political Theories*, Boulder: Westview Press, 2000, pp.127-137.
31. What treatments implied by equality is controversial. They may include equal respect and concern; equal opportunity; equal liberty; equal political rights and so on.

absurd. For example, one may not justify the claim that we deserve equal political rights because human beings are equals in terms of the number of our fingers. Perhaps we need something more fundamental. But what is it?

From this perspective, the basis of human fundamental equality, if any, should be our basic similarity with moral significance. It should be universal, invariable (or at least all humans can attend a threshold)[32] and essential to human beings. Thus it is regarded as human essence, what constitutes to our humanity and true selves and therefore our commonly shared human nature. For Christians, it may be the love of God. For Kant, it may be our moral personality.[33] For Rawls, it may be our identity of moral persons.[34] However, it is not hard to see that, in considering our moral equality, many factors which are considered as inalienable, essential part of our person, such as natural talents, social backgrounds, experiences, and the like, are excluded. In this sense, our understanding of person is rather limited. The conception of self here is significantly qualified to be a minimal one.

To this point, we can see that there is an inherent tension between our commitment to equality and our allegiance to the separateness of persons as they involves really different (may be incompatible) understandings of person.

In fact, Nozick talks about equality as well. However, it is not his primary concern. As he put it, 'the entitlement conception of justice in holdings makes no presumption in favor of equality.'[35]

---

32. I must admit that the idea of threshold human capacity for the basis of equality is debatable. But now let's focus on its implication on our understanding of person.
33. Gaus, ibid., p.141.
34. John Rawls, *A Theory of Justice (Revised Edition),* Oxford: Oxford University Press, 1999, pp.442-447.
35. Nozick, ibid., p.235.

For Nozick, treating people as equals means recognizing their self-ownership.[36] This understanding of equality is overly formal and empty. In fact, he considered it to be impermissible to worsen the situation of any individual to equalize opportunities.[37] I will argue that it is his commitment to the separateness of persons and comprehensive self-ownership in his theory which makes it impossible for him to have a substantial conception of equality. His self-ownership argument implies that his understanding of person and self is too substantial for a place of equality.

Conclusion

For the First Part, I chose to present an internal challenge to Nozick's argument because it involves the different conceptions of person and self, which are related to the Second Part. Although it is difficult to rebut the whole argument at once, I have at least shown that Nozick could not use the Kantian Ends-Means Principle to justify his claim.

For the Second Part, we can see that there is a conflict between equality and separateness of persons. However, how to, or whether it is possible to, solve this conflict is another new topic.

36. Kymlica, ibid., p.110.
37. Nozick, ibid., p.235.

3. Bewteen equal respects and equal opportunity

■ 嚴慧敏 (Sandy)

Introduction

Equality of opportunity is one of appealing ideas about equality. Instead of equalizing everyone's property, it encourages fair competition and allows unequal result among people. The idea of equality of opportunity is however a contested concept. There are different conceptions of equal opportunity which have different interpretation of the condition of equality of opportunity, namely, the 'minimal', the 'conventional' and the 'radical' conceptions.[1]

The most popular conception is the minimal one which is what Rawls calls 'careers open to talents'. This is a libertarian position which holds that equality of opportunity is satisfied if social positions are open to those able and willing to strive for them.[2] It does not take people's social background and natural endowments into account. I do not accept this conception because it is too formal and too weak in ensuring those least advantaged a fair starting point for their life. Nor do I accept the radical conception which aims to nullify both social and natural advantages. For it will vitiate our conception of identity and have conflict with equality of respect. The aim of my paper is twofold. I will, on the one hand, explain why it is undesirable to nullify the difference of natural endowment for the sake of equal opportunity, and on the other, argue for a certain degree of social redistribution.

To begin with, I will first explore the concept of equal respect and equal opportunity. Then, I will briefly explain what the

---

1. Adam Swift, *Political Philosophy - A Beginners' Guide for Students and Politicians* (Cambridge: Polity Press, 2001), pp.99-101
2. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), p.66.

conventional conception of equal opportunity is about. After clarifying the meaning of natural endowment and social circumstances, I will go on to figure out their differences and relationship. Finally, I will discuss the issue of desert of talents and argue for social redistribution.

Equal Respect and Equal Opportunity

If the subjects of equality are autonomous and distinct human beings, then we have to consider the differences among people. Equal respect does not necessarily mean treating people equally because different people may have different life plans and needs. To treat people with equal respect and concern, we should consider their interests and any possible harm caused to them in any treatment. We recognize that as rational and autonomous agents, they are not merely a means, but an end in itself. They have ability to choose their life and determine their goals. We should thus treat people's choices equally.[3] We should put ourselves into others' shoes and value people from the human point of view. [4]

The concept of equality of opportunity can be interpreted as an equal chance to compete for desirable positions. It tries to eliminate any morally irrelevant obstacles, or at least make them equal while respecting different outcomes due to people¡¦s choice, effort and conditions. Thus, inequality of outcome is acceptable if there is a fair competition.[5] People in a condition of 'equality of opportunity' mean that they must all have 'equally valuable cluster

---

3. Sechin Y.-S. Chien, "Moral Equality and Equality of Treatment: On the Dualist Structure of the Concept of Equality and its Implications", *A Journal for Philosophical Study of Public Affairs* 6, 2003, p.214
4. Bernard Williams, "The Idea of Equality" in *Problems of the Self* (Cambridge University Press, 2003), pp.236-238
5. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy - An Introduction* (Oxford University Press, 1990), p.55

of opportunities'.[6] It ensures that everybody starts with equal chance to succeed. As Williams states,

> '[T]here should be no exclusion from access on grounds other than appropriate or rational for the good in question, but that the grounds considered appropriate for the good should themselves be such that people from all sections of society have an equal chance of satisfying them.'[7]

However, ambiguity arises when we ask to what extent the idea of equal opportunity should cover. It would be nice to set up legislation and make policies to combat prejudice and racial, sexual and religious discrimination, which affect people's chances to get a job, receive education, etc. It also requires that selecting procedure for positions should be grounded on competence and potential - 'career open to talents'. Such 'competence' and 'talents' may be a result of natural endowment or social circumstances, which are both out of people's control. Then, should the ideal of equal opportunity allow them to influence people's chance of success? There are at least two different views on this question.

Conventional and Radical Conception of Equality of Opportunity

On the conventional view, individuals should not benefit unduly from the accidents of social circumstances, such as born in a wealthy family which gives them a lot of advantages compared to

---

6. Kai Nielsen, *Equality and Liberty - A Defense of Radical Egalitarianism* (Rowman & Allantheld Publishers, 1985), p.165
7. Williams, "The Idea of Equality" p.244

those from underclass. Otherwise, the 'principle of fair opportunity' would be undermined by 'the institution of the family'.[8] Chances, say, of getting into university or a job, should depend on a person's natural ability and effort she makes.[9] According to this conception, the state is justified in leveling the differences of social circumstances.

More extremely, according to the radical view, both 'social contingencies' and 'natural talents' are morally unacceptable because both of them are 'brute luck' and 'arbitrary from the moral point of view'. As Rawls puts,

> Within the limits allowed by the background arrangements, distributive shares are decided by the outcome of the natural lottery; and this outcome is arbitrary from a moral perspective. There is no more reason to permit the distribution of income and wealth to be settled by the distribution of natural assets than by historical and social fortune. [10]

It would be understandable that people do not deserve benefits or disadvantages created by social circumstances because they are not the result of people's choice or effort. People have no moral claim on them. The same case applies to natural endowment. Any natural assets, beneficial or harmful, are not decided by infants. They are just born with them. It would be unfair if they were privileged or discriminated due to these unchosen endowments.

Yet, whether natural endowment should be nullified is another

---

8. Rawls, *A Theory of Justice*, p.74.
9. Swift, *Political Philosophy*, p.100
10. Rawls, *A Theory of Justice*, p.74

matter of concern. In my point of view, though I agree with Rawls that natural endowment is as ‘arbitrary’ as social circumstances, I reject any proposal to nullify them completely. The reason is that natural endowment is fundamentally different from social circumstances in the sense that it constitutes people’s identity, and has something to do with moral equality. Before elaborating my argument, I would like to make a distinction between natural endowments and social circumstances as well as their relations first.

Natural Endowment and Social Circumstance

When we talk about natural endowment, we often refer to people’s intelligence, capability and competence in doing something. They are people’s natural assets which nobody has power to give up. Their quantity and quality differ from people to people. Moreover, the value of a particular natural talent largely depends on the demand of society. For example, Joe is a genius in painting but lives in a society where people only have interest in stock market and doing business. None cares about arts. As a result, Joe may not earn any income, not to mention reward by his talents. Another guy, Paul, who has excellent mathematical skills, would be burning to touch. People praise him for solving mathematical calculation in trading markets. He can earn much more than Joe due to his particularly marketable talents.

Social circumstances refer to external factors affecting the choice of people, including their class, family and social background. Although they are as similar as natural endowments in terms of being both beyond ones’ control, some of them can be created by their antecessors. For example, the purposeful accumulation of wealth can be used to nurture a family’s younger generation. Moreover, these factors can be preserved by political

and legal institutions, say the law of private property right. Sometimes people are able to utilize these institutions to further magnify their favorable circumstances. Therefore, if the distribution of natural endowment can be described as purely accidental and arbitrary, then social circumstances are more dependent on human actions.

Nevertheless, their nature is not as distinctive as what have been mentioned. In reality, they are related to each other. This is because people's natural endowment is usually affected and manipulated by social circumstances. As Rawls puts,

> 'the extent to which natural capacities develop and reach fruition is affected by all kinds of social conditions and class attitudes. Even the willingness to make an effort, to try, and so to be deserving in the ordinary sense is itself dependent upon happy family and social circumstances.'[11]

To understand what Rawls means, let us look at the following illustration. Free education is regarded as welfare of society A, in which everyone has right to receive it. But which school you can enter is decided by your IQ. The higher the scores you get in an IQ test, the higher is your position in the ranking system. The probability of entering a good and famous school is therefore higher. Of course, the gifted children, like Albert Einstein who had IQ higher than 190, would be benefited by this educational system. Whether he deserves his talent and rewards (in this case, a seat in a famous school) would be discussed later. Now let's discuss the relation of natural endowment and social institutions first.

---

11. Rawls, *A Theory of Justice*, p.74.

Notice that intelligence is being tested in a standardized IQ test. However, a person's ability, no matter inborn or acquired, is presented in many different ways, for examples musical ability, creativity, painting, etc. Such simple measure only gives people 'an operational specification which enables them to pick out children who will do well in school and go on to do well in business and industry afterwards.' [12] In Arthur Jensen's words, 'the predominant importance of intelligence is derived, not from any absolute criteria or God-given desiderata, but from social demands. ' [13] Therefore, education, which acts as a way of ranking people, can determine their career prospect and occupation. It is now obvious that 'if mental ability be considered as nature's gift and occupational standing as society's rewards, it is only to be expected that social inequalities will express natural inequalities.' [14] Therefore, our natural differences are manifested and transformed into inequalities which are 'a social construction rather than a gift of nature.' [15]

Furthermore, social inequality tends to influence the development and realization of natural endowments. Children from a wealthy family normally have more resources to develop their talents. Imagine that Mary and Susan have the same talent in music. But only Mary can have piano lessons once a week because her parents are better off. This shows that it is not easy to draw a sharp distinction between natural talents and social circumstances so as to ensure a fair equality of opportunity that 'those who are at the same level of talent and ability, and have the same willingness to

---

12. Nielsen, *Equality and Liberty - A Defense of Radical Egalitarianism*, p.175
13. A.R. Jensen, "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?", *Harvard Educational Review*, Reprint Series No.2, 1965, p.5
14. Andre Beteille, "The Idea of Natural Inequality", *the Idea of Natural Inequality & Other Essays*, (Oxford University Press, 1983), p.29
15. Ibid., p.29

use them, should have the same prospects of success regardless of the initial place in the social system'.[16] It is because the social class affects people's effective use of their abilities and aspirations. Hence, it is difficult, if not impossible, to unscramble the 'nurture component from the nature component' and make confident claim about 'what is environmentally and culturally determined and what is due to heredity'.[17] Moreover, the complex relation between natural endowments and social circumstances makes it extremely difficult to solely eliminate the later so as to achieve the conventional conception of equality of opportunity.

Elimination of Social Circumstances

As I have argued, social disadvantages are undeserved. It, therefore, should be nullified so as to make sure that people can compete fairly on the same starting point. Nevertheless, since the distinction between natural inequalities and social inequalities is inherently ambiguous, the only way to eliminate all influences from society is to completely remove the primary social institution - family. People must become very independent at birth: they feed and grow by themselves. Everybody, thus, is shielded from any parental influence and acts exactly at the same starting point except the genetic differences. However, such removal is absurd and immoral. To take away parental care from an infant is absolutely inhuman and unreasonable. It also deprives parents' right to take care of their children.

Besides, human beings live in groups. No matter how wide or narrow their personal network, interaction between people is inevitable. Hence, influence from social circumstances can never be completely nullified. Thus, what we can do seems to compensate

16. Rawls, *A Theory of Justice*, p.73
17. Nielsen, *Equality and Liberty - A Defense of Radical Egalitarianism*, p.184

the disadvantaged and unprivileged as much as possible for the sake of equal opportunity.

Now, here comes a problem: the incomplete nullification of social circumstances will no doubt amplify the natural inequality through its interaction with people¡¦s different natural endowments. Then, why do not we nullify the natural endowments altogether in order to ensure an similar initial circumstances and secure a higher degree of equal opportunity?

Nullification of Natural Endowment

Equality of opportunity encourages fair competition. As Dworkin said in his 'starting-get theory', every one starts at the same place. Each has an equal bundle of resources and is subject to some rules in the on-going economic activity. People have equal chance to compete for desirable positions with roughly the same socially imposed obstacles.[18] This seems to follow that a fair competition should attempts to equalize all initial circumstances, including genetic differences.

I strongly disagree that natural endowments should be nullified even if it is undeserved. They may be a kind of 'brute luck'. But their uniqueness constitutes a person's identity. Our endowment makes us distinct persons. Even twins do not have the same bundle of natural endowments. That is what social class and economic environment cannot do. No matter it is good or bad, it helps us recognize who we are and distinguish ourselves from other people.

Why is personal identity so important? It is because human beings are moral agent. They are rational to make their own choice and determine their life project. At the same time, they are 'capable

18. Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2000), chap.2.

of reflectively standing back from the roles and positions in which they are cast'.[19] This reflective consciousness includes their natural endowments. As argued by David Gauthier, the rational men 'concerned to further their own interests, will not consider a set of social institutions acceptable if these institutions do not give appropriate recognition to differences in natural endowment.'[20]

This personal identity 'is not independent of the bundle of natural assets with which he has' . [21] Can those natural assets be altered or transferred? Practically, you can do so with the help of advanced technology. On the moral ground, however, it is highly objectionable. Since natural endowments or assets are part of a person, removing it artificially is just disregarding him as a human being and attacking his dignity and integrity.

It is argued that people can also identify themselves on their appearance or achievement through their choice and effort. Why do we need to identify ourselves through the 'arbitrary' natural endowments? First of all, people's appearance is no less arbitrary than their natural endowments. It is even worse as it can be pretentious and changed whenever you like without any moral objection. Yesterday one looked like person A while today he looks like person B. What can be told from his appearance is only a changing face, beautiful or ugly, but not his distinctive identity.

Similarly, identifying people from their achievement is as cruel as valuing them from their appearance. What can be counted as an achievement? In terms of one's income or reputation? A

---

19. Williams, "The Idea of Equality", p.238
20. David Gauthier, "Justice and Natural Endowment: Towards a Critique of Rawls' Ideological Framework", in *Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice*, ed. by Henry S. Richardson, (Garland Publishing, Inc, 1999), p.23
21. Joseph M. Grcic, "Kant and Rawls: Contrasting Conceptions of Moral Theory", in *Equality and Liberty - Analysising Rawls and Nozick,* ed. By J. Angelo Corlett, (London: Macmillan, 1991), p.34.

person may pay a lot of effort in certain work, but due to his ability or misfortune, he may not be able to be as ‘successful as his counterparts. Some people may choose to work as painters instead of as businessmen whose income is much higher. Does it mean being a businessman is more valuable than a painter? No, not necessarily true.

You may argue that one can use his own ‘ruler’ to judge himself. But in reality, the social perception of a person is so forceful that people can hardly reject. Their self-respect and self-awareness are highly influenced by their social environment. Therefore, so far, only our natural endowment provides us a feasible way to define a person’s identity.

Secondly, competition is inevitable whenever there are scarcity of resources and conflicting interests. We may be able to nullify the difference of people’s natural talents by advanced technology, say brain constitution or genetic surgery. Let us put aside the moral concern involved in this kind of treatment first. If people became identical to each other, there would not be a need for competition anymore. Since people are exactly the same in all respects, there would not be any potential winner or loser due to special advantage or privilege. Competition, at that time, becomes meaningless. If the good or resource at issue were divisible, then equal distribution would satisfy everybody’s equal need and interest; otherwise, assessment of resources would be no more than a natural lottery. Without a need for a competition, I doubt, whether equality of opportunity is still important and valuable.

However, if competition still plays a role in a highly homogeneous society, then the competition will only focus on one’s innate ability. Since people become identical and everything about them is controllable, achieving higher abilities would be much emphasized and more important because it can increase one’s

competitiveness in society. The aim of education is perceived merely as an instrumental tool for useful and marketable ability. The intrinsic value of education - to nurture personality, to 'enrich personal and social life of people' is greatly diminished. [22] Society becomes calculation-addicted.

Furthermore, under the radical conception of equality of opportunity which both natural and social inequalities are removed, society is dehumanized. People become 'over-concerned with success', which has a strong tension with the idea of treating people as equal regardless of their differences in ability and social status. [23] They evaluate themselves and others by their achievement. As a result, the 'thorough-going emphasis on equality of opportunity' destroys the 'notion of fraternity' and respect to people ¡§as an equal member of a Kantian Kingdom of ends.'[24] People are pure subjects of predicates and they fight for goods with their acquired abilities in society.

Although we can, from the technological view, completely nullify natural endowment and make the initial circumstances perfectly the same for every member in society, we should not do so. Natural endowments are constitutive part of very identity. Removing them is to a large extent equivalent to denying people's dignity. A society with perfect equality of opportunity (differences in social contingency and natural endowments are both nullified) is therefore not as desirable as many radical egalitarians used to think.

Deserts

Lastly, there is a question whether rewards for talents are

---

22. Nielsen, *Equality and Liberty - A Defense of Radical Egalitarianism*, p.162
23. Williams, "The Idea of Equality" p.247.
24. ibid.

morally deserved. This question is very complicated because of the complex relationship between natural endowments and social circumstances involved. First, suppose rewards are mainly and only due to natural inequalities, the talented, as Rawls argued, have no right to deserve the fruit earned from their natural talents unless the natural inequality benefits the least worst off. This is Rawls's famous difference principle. As Rawls explains,

> 'The difference principle represents, in effect, an agreement to regard the distribution of natural talents as a common asset and to share in the benefits of this distribution whatever it turns out to be.' [25]

Since natural endowments are undeserved, any awards resulted in the natural inequalities are also undeserved. So no one fully deserves the rewards and be benefited from their natural advantages which is merely a brute luck.

Nevertheless, any achievement of a person would not solely base on one's natural talent. Perhaps a person is very intelligent with IQ over 200. But if he does not realize it and make good use of it, he cannot get the rewards. Development and nurture of one's natural talents and character is substantially affected by social environment and his willing effort. Thus, it is impossible to draw a distinct line to define which rewards are due to social factors and choice, and which is due to natural endowments.

What if all social circumstances are corrected? One might think that then all rewards would entirely reflect people's natural endowments. But don't we ignore people's effort in developing and

---

25. Rawls, *A Theory of Justice*, pp.100-101

realizing these talents in the process? Besides, if we do not recognize people's right to own what they deserve, they will surely be discouraged to work hard. They do not bother to make any contribution to society since they are not able to gain any advantages. On the one hand, from the utilitarian point of view, such decision is undesirable because it reduces the overall productivity of the society; On the other hand, denying a person's effort seems to contradict the very idea of equality of opportunity which puts a lot of emphases on people's choice and effort.

Now, what puzzles us is not whether the talented should deserve the rewards. Instead, we are more concerned about how to decide the proportion of rewards they deserve.

Compensation

Since natural endowments are undeserved but cannot be eliminated, how should we treat people with differences in their natural assets? As no one should suffer from the influence of undeserved natural inequalities, so the naturally disadvantaged people should be well compensated. Equal distribution of social goods among all people is not fair because naturally disadvantaged like the handicapped or someone with ill health, who face extra burden, have special needs. The same amount of resources leave them less well off than others.[26] According to Dworkin, before the competition, sufficient social goods should be given to them for their unchosen inequalities in natural assets. This makes sure that each person is equally able to choose and pursue a valuable life-plan.

However, it has to be admitted that no amount of social goods and money can 'fully compensate for natural disadvantages' and 'enable the severely disadvantaged person to lead as good a life

26. Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, p.77

as other people'.[27] In fact, the purpose of compensation is not merely to satisfy the materialistic needs of the naturally least disadvantaged. It has its moral importance. It represents an equal respect and concern to them. Understanding their difficulties in achieving their desirable life, we try to promote their abilities so that they can pursue their ends.

Then, how do we compensate them? There could be affirmative policies, taxation, or redistribution. It can include policies such as free education for children, medical service, social security fund etc. All these provide basic need for the naturally disadvantaged. Taxation and redistribution have more to do with the talented. As I have mentioned in the pervious section, no people should fully deserved rewards from their talents, which is arbitrary from the moral point of view. It would be appropriate to distribute the rewards through taxation so that people can retain a portion for their effort while the natural inequalities can be mitigated somehow.

Conclusion

Unlike family background or social environment which is part of what others have done to us, natural endowment is part of us. Therefore, even though both of them are brute luck and both are undeserved, the latter should not be eliminated. It constitutes our identity and respect to the differences is to respect human individuality. This corresponds to our commitment to treat people with equal concern and respect.

Nevertheless, the natural inequalities, arising from natural differences and being manifested by social circumstances, contradict the notion of equality of opportunity. Having discussed the demerits of complete nullification of natural endowment, a certain degree of redistribution is still morally justified.

---

27. Ibid., p.78

4. On Marx's idea of alienation

■ 朱明心 (Laura)

Introduction

As a government system, communism is dead or dying.[1] Yet it is hard, and unfair, to discard Marxism simply because of political failings. No doubt Marx's critique of capitalism, especially its alienating effect on workers and, to a lesser extent, capitalists, written in the 19th century, remains valid today. Concurring with his incisive critique of alienation notwithstanding, there are reasons to hesitate at approving communism as the right way out.

This paper attempts to examine Marx's theory of alienation - its causes and solution, and to evaluate whether communism could eliminate alienation as Marx predicted. It will conclude with a speculation of how the alienation Marx depicted could be redressed under Rawls's scheme, albeit this was not the problem Rawls meant to tackle.

Man as species being

Marx's conception of man focused on our nature as species beings. The two features of species being are, first, people are creative and able to appropriate from the nature to produce their means of subsistence. They have total control over what, when and how they produce instead of being determined by instincts. Second, people are social beings in that they have to cooperate with one and other.

We achieve self-realization when we can make full use of our capacities for freely creative cooperative production. Any life falling short of this will make one feel alienated.

---

1. "Marx after Communism", The Economist, 19th, Dec., 2002

How capitalism creates alienation

Capitalist society is characterized by production through division of labor, private ownership, and competition among capitalists for profits - their race for the lowest cost in turn drives labor to a perennial competition for jobs.

Due to technological innovation, production process of goods can be sliced up to tiny parts. Individual workers would be responsible for a trivial task relative to the whole process so sophisticated that it is beyond the control or grasp of workers. This results in a break between the worker and his creative life activity.

Certainly, division of labor is inevitable nowadays. Human faculties and development are evident exactly in an increasingly complex division of labor - an advanced form of appropriating from the nature to produce what we need, for survival and a quality life. This mode of production requires a high degree of coordination, cooperation, and interdependence among people - all demonstrate human sociality.

The problem with capitalist division of labor is that it is sustained by coercion. In capitalist society, the means of production are privately owned by capitalists. They are then entitled to the products produced by the labor they hired. Capitalists invariably strive to maximize their profit and minimize cost. They do so by developing technology to replace labor, suppressing wages and making them to work long hours under poor conditions. Since workers own no means of production, they have to rely on wages to make a living. Therefore, people are practically forced to work even though the job is unfulfilling. And because they cannot own what they produce, there is a break between the worker and the material world. More ironically, the harder they work, the capitalists can accumulate more profits for research and development, which

ultimately brings labor-saving technology or facilitates the outsourcing of low-technology tasks.

Beyond that, workers have to compete among themselves for jobs. In the labor market, workers has to present themselves as a better commodity in the eyes of capitalists than the next candidate, more ready to obey capitalist commands, in order to get or keep a job. Under the constant threat of being sacked, they have to think for themselves and accumulate wealth as far as possible. Cooperation is either naive or unthinkable. The situation is similar for capitalists who have to compete for profits. In effect, capitalism is playing off workers against workers, workers against capitalists, and capitalists against capitalists, depriving people of their peculiar qualities as species-beings, rendering everyone alienated.

Marx's observation still holds true in this post-industrial era - not only to factory work, but equally to jobs ranging from catering, administrative, professional to academic. Education has been reduced to preparing students for job-seeking. Far from choosing jobs we believe can dispose our abilities on something meaningful, and so derive satisfaction, it is not easy to find a job. We have to make sure we have the skills the market wants, instead of the ones we appreciate.

It is argued that unalienated labor may not be the only thing human strives for; people may well accept alienated labor in exchange for consumption, leisure, and relationships to family and friends.[2] However, since capitalists are cutting costs through downsizing and pay cut or freeze, employees often have to work overtime without paid. People spend most of their time working in office instead of spending on their family and friends. When they are home, they quickly eat, take shower, and go to bed to recharge

2. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: an Introduction*, 2nd ed. (Oxford, 2002), pp 192-3.

themselves for next day's hard work. There is simply no extra time and energy to communicate with others, the basis for any healthy human relationship, let alone developing one's own potentialities outside their unfulfilling jobs. Despite people work hard like this, their wages are barely enough to sustain their living. Most people still find it extravagant to enjoy their lives through their hobbies or having a big meal with the loved ones. By the same token, few would spend time and energy of promoting social justice or progress. Many find such life less than satisfactory; few are able to do anything about it.

Solution: Communism

Marx believed that alienation would only disappear in communist society, where private ownership is eliminated. Only then will division of labor no longer be coercive. People can fully develop their potentialities through labor as they wish. Where the means of production is publicly owned, no one has to be a commodity of anyone. There would be no competition in the communist society; people could then enjoy the basis for a truer and higher level of social unity - a unity founded on their shared humanity and not on either coercion or exploitation. In short, people could achieve self-realization through cooperative production, and resume their species nature.

Is Communism the state of unalienation?

Marx's theory of alienation begs several questions. For one thing, shall our lives gear towards unalienated labor just because alienated job is unpleasant? Private ownership may have contributed to alienation. But it appears to be an oversimplification that alienation will automatically disappear when resources are socialized.

Value and feasibility of unalienated labor

If alienation is detrimental, what then is the standard from which man is alienated? Marx proposed that it is our nature as species being. Yet, it is bizarre why our difference from other species immediately constitute what is best or most important in a human life. Whether or not other animals have the capacity for productive labor as we do offer no insight on the value of that capacity in our lives. Even if achieving self-realization and developing human potentialities are how we make our lives meaningful, it is unclear why these are possible only through unalienated labor.[3] All this calls into question whether a society arranged towards unalienated labor exclusively is desirable. Many other conceptions of the good life are doomed to be suppressed in such society.

Marx blamed capitalist division of labor for obstructing productive activities in accordance with their will and consciousness. Workers are alienated because they do not make plans of production, and then knowingly and deliberately carry them out. However, this may easily contradict with sociality if what people only produce whatever, whenever, and however one wishes, and we have no clues how to draw the line.

Bureaucracy

One would naturally ask who will actually determine and allocate the use of publicly owned productive forces. In the transition to Communism, Marx designated the proletariat with this role, although he did not say how decisions were to be made.

In so doing, collective ownership does not guarantee individuals their autonomy or a share of means of production. What is more, proletariat dictatorship in socialism would sustain and

---

3. Ibid, p193

aggravate alienation. If decisions are to be made through direct democracy, individual ideas may be turned down by the majority. Alternatively, the state bureaucrats or technocrats can easily dictate all decisions for administrative convenience, economic efficiency, and justify them with its allegedly superior understanding of social interest and expertise.

We cannot deny that some people are able to choose their ideal jobs in capitalist society. One finally becomes a doctor or a lawyer, for instance, after years of studying hard; it is fine for a college graduate to be farmer, too. Institutions may frustrate them from time to time, but they are nevertheless able to do what they find meaningful. Under communism, on the contrary, people's autonomy to identify and utilize their potentials is usurped by the state. Productive activity is as alienating as in capitalist society if we are assigned jobs we do not enjoy and produce for the needs of strangers instead of ourselves, according to the state's and not their plans. Labor is equally coercive if we are given food or other necessities only if we work according to the state's directives. Further, communism per se does not necessarily guarantee us 'free time' to engage in activity we think can develop our personal capacities. Imagine if the total production is unsatisfactory because of the state's policy failures, we may have to work around the clock and still starve.

Given division of labor is inevitable, the state is merely replacing bourgeoisies as the coercer, dictating everyone's duties and their reward.

Greed, egoism and avarice linger on

Greed and selfishness are defects of human nature. Competition for resources and power will exist whether or not there is capitalism, although it may be the case that capitalism

encourages and intensifies it. But still, it is unconvincing that greed will disappear after proletariat revolution and people will reunite on their road to communism.[4] In the absence of market, the socialized resources will be administered by the state. If the politically determined wage is insufficient to fulfill one's life projects, people may acquire additional resources through power struggle, rent-seeking activities and outright corruption, unconstrained by liberal rights and morality which Marx was skeptical about. Social arrangement as such is not conducive to, or even penalizes, the accumulation of knowledge or expansion of capacities; compare with capitalism, it clearly has more destructive effects on human relationships. It is impossible we conclude that life in communist society is unalienating.

Abundance of resources

Marx asserted that all ills of capitalism can be eradicated through communist revolution. When the means of production are no longer held by the bourgeoisie, every one will work joyfully to their full capacity, technology and production will steadily advance to eliminate scarcity.

This is far too optimistic. Natural resources important to our survival cannot be produced by labor.[5] Marx's contempt for capitalism may blind him from the fact that technological advance has largely been a side-effect of capitalistic competition to cut cost and for profits. Moreover, the more sophisticated technology becomes, the more detailed and complicated would division of labor be, it would be all the more important to have an authority to conduct and bind the segments. People would only feel more

---

4. Nicholas Churchich, *Marxism and Alienation,* Associated University Press, 1990, p72
5. G.A. Cohen, *If You are an Egalitarian, How Come You are So Rich?* Harvard University Press, 2000, p104

coerced at working in the increasingly uncontrollable and unintelligible production process. Alienation will be more serious according to Marx's logic - unless the new world Marx envisaged is simply where automation will provide us with everything we need. Only under such circumstances would there be no need for competition, division of labor, or the institutionalized coercion that makes it function. Paradoxically, with robots appropriating things from the nature and help everyone attain sufficiency, there is little place for social cooperation. Labor is pointless; we have to find other avenues to self-development and fulfillment if we are to be species-being.

From humanism to materialism

Communism as a proposed solution to alienation appears unsatisfactory probably because our perception of alienation is different from that of Marx. So far, Marx's theory of alienation has been interpreted and developed as though he was arguing for a social arrangement under which people could associate; to learn, to expand one¡¦s own potential and to actualize himself in the activities, achievements and enjoyment of others. Yet it is uncertain if Marx endorsed this philosophical or psychological construct of alienation. We may be impressed by reading the early Marx's humanist critique of alienation. The mature Marx became materialist though, insisting that human potentialities could not be something metaphysical. He lost his interest in both man's essential nature and self-alienation, thus moving from the psychological to the sociological analysis of dehumanization and estrangement. His preoccupation with the socioeconomic determinant of human history and his overemphasis on man's material conditions shaping this history make his conception of alienation narrow and its solution

unrealistic.[6] At the end of the day, if Marx genuinely believes that productive forces determine superstructure, how could he possibly justify the standard he employed to condemn capitalism of causing alienation?[7]

Alternatives

The problem Marx criticized is real, albeit the proposal he offered was problematic. How, then, should we resolve it?

Alienating exploitation

Recall Marx's analysis of alienation, division of labor is alienating particularly when the whole process is controlled by capitalists. Here, Marx's critique of alienation converged with that of exploitation. It is both exploiting and alienating for capitalists to extract surplus value from the propertyless workers they hire into various duties of the entire division of labor. Capitalists are able to exploit workers because they privately own the means of production. Short of bargaining power, workers are forced to spend all their time and energy on unrewarding and unfulfilling jobs. Therefore, to make division of labor unalienating, we have to remove the exploitation involved by giving workers a fair share of profits or the means of production. This boils down to what share should capitalists and workers get respectively, which clearly pertains to distributive justice.

Nevertheless, Marx did not intend to deal with justice out of both pessimism and optimism. Under scarcity, and private

---

6. Nicholas Churchich, *Marxism and Alienation* Associated University Press, 1990, p49; Oscar J Hammen, 'A Note on the Alienation Motif', *Political Theory*, Vol 8 No. 2, (May, 1980), pp 226
7. C.E. Grimes, and Charlies E P Simons, 'A Reassessment of Alienation in Karl Marx', *The Western Political Quarterly*, Vol. 23, No. 2 (Jun., 1970), pp 269-273

ownership entails unequal distribution of resources between the capitalists and the proletariats, distributive justice will just distract us from removing class antagonism, which is the fundamental source of exploitation. Meanwhile, he is optimistic that we can achieve an abundance of resources in communist society, and there is no need to make distributive decisions at all. As a result, Marx's ideal society is meant to go beyond justice.[8]

Unfortunately, he cannot avoid the need to formulate a theory of justice because what Rawls described as 'circumstances of justice' are eternal. Objectively, the condition of moderate scarcity is likely to persist. Subjectively, people have their own plans of life, pointing to different ends and purposes. They have to make conflicting claims on the natural and social resources available. Unless there is abundance of resources and strong benevolence between people and a non-pluralist society, we have to devise certain principles of justice to regulate our interaction.[9] Earlier analysis has shown that a communist society cannot overcome these circumstances of justice.

Rawls's Principles of Justice

Before Marxists come up with their theory of justice, we might have a tentative review on Rawls's two principles of justice to see if it can address the problem of alienation Marx depicted:

> First Principle
>
> Each person is to have an equal right to the most extensive total system of equal basic

---

8. Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd edition (Oxford, 2002) pp 168-173

9. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1999, pp.109-110

liberties compatible with a similar system of liberty for all.

Second Principle

Social and economic inequalities are to be arranged so that they are both:

(a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and

(b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity [10.]

Redistribution through Principle 2(a), the Difference Principle ensures those with natural disadvantages a fair share of resources to pursue their life projects. Insofar as the scheme is not designed to ensure everyone the means to self-actualization, it cannot resolve alienation. It may be that the bargaining power of capitalists will be somewhat tamed in Rawls's society. Yet this social arrangement by no means removes capitalistic competition. Even though profits are to be extracted by the state, capitalists continue to engage in competition for profits and lower costs, hire workers based on their preferences. Simply put, work remains alienating.

Where basic liberties in the first principle, the Principle of Equal Liberty, refer to civil and political rights, it allows workers some room for maneuvering. They can make use of the rights to association, to demonstration, to strike, etc., to fight for workers' interests. Recently the Chief Executive expressed determination to push forward minimum wage and maximum working hours. If he was not paying lip service, we could expect workers to have

---

10. Ibid, p 266

reasonable time and energy to pursue their conceptions of the good life, albeit work has to be monotonous, and without having to make painful compromises on their standard of living.

Conclusion

Few would not be impressed by the humanist Marx's critique of alienation, which continues to apply in the 21st century. It is misleading to argue that communism can eliminate alienation though. As long as the working class is haunted by alienation, the defects of communism should not dampen our passion to redress it. For the time being, we have little to count on except civil and political rights, and of course our own actions.

5. Social meaning and criteria of justice

■ 張小妮

According to Michael Walzer, 'if we understand what a good is, what it means to those for whom it is a good, we understand how, by whom, and for what reasons it ought to be distributed' and 'all distributions are just or unjust relative to the social meanings of the goods at stake'.[1]

Perhaps, the most controversial and challenging claim to be found in 'Spheres of Justice' is that 'the meaning of each social good determines its criterion of just distribution'[2] . In Walzer's view, each social good has a social meaning which is shared among the members of that particular society and found out through interpretation. Given the social meaning of a good, we can derive the appropriate distributive principle without much difficulty.[3] For instance, in case of medical care, the distributive criterion is need. while money and commodities should be distributed by free exchange in market. Education should be distributed according to the principle of equality at the basic level and capacity to benefit at a higher level.[4]

Actually, 'Justice' in 'Spheres' lies in two ideas.The first one is the idea of 'complex equality'. It aims to oppose any dominance or tyranny of a particular social good across different spheres. A just society is the one that can maintain the separate spheres in which each has its own criterion of distribution.[5] The second idea is

---

1. Michael Walzer, 'Spheres of Justice Blackwell', 1983, p.9
2. David Miller, 'Introduction', in *Pluralism, Justice, and Equality*, edited b y David Miller and Michael Walzer, (OUP, 1995), p.5
3. I derive this point of view from Professor Li Hon-Lam's paper from Michael Walzer.
4. David Miller, 'Introduction;, in *Pluralism, Justice, and Equality,* p.5
5. Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice', in *Pluralism, Justice, and Equality*,p.74

that the distribution of good should not violate its social meaning attributed by members of the society. Then, it is worthwhile to ask whether the relation between social meaning of good and the criteria of justice is as straightforward and problem-free as Walzer thought. If not, this will greatly weaken Walzer's theory of justice because we can argue that although a just society would not distribute social goods by using a single master principle (that Walzer opposes), it does not necessarily follow that the doctrine of complex equality can do a better job.[6]

I will develop my argument as follows. First, I will start the discussion with my doubtfulness whether social meanings of goods could itself have the sufficient normative power to judge what is just or unjust.[7] Then, I shall show the problem of conflicting meaning of one good. This raises the disputes about the distributive criteria appropriate to particular social goods. Third, I move to the role of moral considerations, which are not internal to a sphere and even cut across spheres in the distributive process. In this aspect, Walzer seems to make some concession in taking moral considerations into account in interpreting the meaning of social good. Finally, I argue that the meaning of the good and its criterion of just distribution are not really tightly interlocked and indissolubly linked for all social goods.

Walzer is eager to advocate that the distribution of a social good in accordance with its social meaning is a just distribution. At a first glance, I have a strong doubt about whether 'social meaning of a good' could have such powerful normative potency in judging what is justice.[8] Walzer rarely explains why things go on like this.

---

6. Amy Gutmann, 'Justice across the Spheres', in *Pluralism, Justice, and Equality*, p.9
7. I derive this point of view from Wong Fan's Thesis (M.Phil.), 'On Michael Walzer's Theory of Distributive Justice'.
8. I derive this point of view from Wong Fan's Thesis (M.Phil.), 'On Michael Walzer's theory of distributive justice'.

But what really concern us more is the source of the shared social meanings of goods and the justification of this source, but not whether the distribution of a good is consistent with its social meaning. Walzer is unquestionably right in thinking that it would be ludicrous and devoid of substance to talk about justice in a society without having any kind of information about the significance of different social goods.[9] However, it is equally important to justify the reasonableness of the social meaning of a good before getting down to business because it will be harmful and improper to ground distributive justice on the social meaning with a problematic source. For example, the shared social meaning of good can be ruined by those who have money or power to control the communication and then spread or implant some evil doctrine to people like inequality of status, racism or sexism.

Even though the source of the social meaning is not problematic,the meaning itself can be multiple and conflicting. Then this comes to Gutmann's challenge that when we find that the good has more than one social meaning, the meanings yield conflicting distributive standards. Then, it is useless to solve the problem of conflicting meaning of one good by deciding what that good really means in a particular society. For instance, in case of 'productive employment in today USA'[10] , on the one hand, jobs mean careers open to talent. This meaning triggers a principle that distributes jobs according to merit or qualification. On the other hand, jobs also mean equal citizenship to Americans. Thus, it should be distributed according to the principle of need. There may be no conflicts under the condition of full employment. But when there is a short fall of full employment, then which distributive principle should be the most appropriate for the society to follow? 'As

9. Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice',p.71
10. Amy Gutmann, 'Justice across the Spheres', p.103

Gutmann points out, understood as careers, jobs constitute a distributive sphere separate from welfare. By the standards of complex equality, it would be tyrannical to distribute jobs according to need'.[11] Thus, for Gutmann, moral consideration should be used to solve the conflict. The above argument shows that social meanings of one good sometimes are multiple and the multiple meanings often conflicts with each other. Thus it is difficult to realize Walzer's doctrine that each sphere is governed by distinct criterion derived from the social meaning of its good or set of goods.[12]

However, Walzer can responsed that he 'never commits himself dogmatically to the strong version of the claim that the meaning of a good determines its proper distribution'.[13] In his view, distributive criteria only need to depend on shared understanding of social good in the specific society. As long as the distribution that follows one of those shared understandings does not interrupt or subvert the good's other distributive criteria, then the distribution is not unjust. For example, parents can either send their children to private school or hire private tutor for them[14] even though the social meaning of good is triggered with the distributive principle based on pupils' abilities. In case of medical care, though the distributive criterion is need, the extra amount of medial care can be treated as commodities and thus purchasable in market.[15] These well-known communal provided goods are allowable to sell in market under the condition that they are adequately provided for all members.[16]

However, to what extent a shared understanding is the truly

---

11. Amy Gutmann, 'Justice across the Spheres', p.103
12. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p.10
13. David Miller, 'Introduction',p.6
14. Ibid.
15. From Hon-Lam Li's paper on Michael Walzer
16. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, p.90

shared understandings of a communtiy? Is it just to follow those shared understandings that are cultivated by the culture as well as convention of a community? Walzer seems fall into the peril of being compromise with conventionalism. However, according to Ronald Dworkin, 'justice is our critic not our mirror.'[17] That means we should not just trail behind the conventions to solve the conflicts or controversies over the criteria of justice, we should adopt critical attitude towards the issues.Moreover, Walzer seems to be too optimistic in solving conflicts of social meaning of the same goods. He presupposes that given social meaning, we can derive the appropriate distributive principle without much difficulty. Thus, he says, 'when meaning are distinct, distributions must be autonomous.'[19] However, what I concern is on what ground can we tackle disputes about the distributive criteria appropriate to particular social goods. Some people may support one kind of distribution, others favour another or perhaps all of us feel some pull in both directions, but not sure which one is right. At this situation, David Miller suggests that we can appeal to the principle of equal citizenship which is the pivotal role in Walzer's account of justice. However, the critical question is 'whether equal citizenship does not have implications within the spheres of justice as well as between them.'[20] That implies that the principle should extend across the spheres.But if so, the moral considerations of equal citizenship has influencing power in adjudicating the conflicting meanings and in formulating the criteria of justice, which is, however, in conflict with the principle of complex equality.

Next, we are going to deal with the standards across spheres.

---

17. Ronald Dworkin,*A Matter of Principle*, (Clarendon Press, Oxford, 1986), p.219
18. Ibid.
19. Michael Walzer, *Spheres of Justice* Blackwell, 1983, p.10
20. David Miller, 'Introduction', p.20

According to Gutmann, many relevant moral considerations 'cut across spheres and gain moral force in the context of justice'[21]. They are part of the public culture of our society, but they are not derived from the meaning of any good; they are relevant to the distribution, but they are not specific to any particular sphere and 'has a moral life among spheres'.[22] The idea of individual responsibility is one of these considerations. Our common culture believes that we should be answerable for our voluntary actions. 'We do not blame other people for the consequences of those actions, nor do we expect society to compensate us for the costs of actions that we can avoid without sacrificing something that is necessary to living a good life'[23]. This implies that it appears to be acceptable that it is not unjust to constrain access to medical care by making it more costly to people who voluntarily take unnecessary risks with their health.

Take medical care as an example. Suppose that medical care resources are scarce. There are two patients who are dying of liver failure. One has tried his best to keep good health, but is suffered from unlucky disease; the other is an alcoholic who has been advised to prohibit drinking. If we now have to decide to save one of them, we intuitionally think that medical treatment should be distributed to the first patient because we believe that the second patient should be responsible for his own reckless behavior.[24] However, according to the principle of complex equality which requires distributive criteria that mirrors the meaning of social goods, it is unable to make decision because if the social meaning of medical care is to enable us to live long, healthy lives,the medical

---

21. Amy Gutmann, 'Justice across the Spheres',p.111
22. Ibid.
23. Ibid, p.112
24. I cite this example from Professor Li Hon-Lam's paper on Michael Walzer.

care should be distributed to individuals with the principle of need.[25] However, in the above example, both patients are in need. Then should be should we distribute the 'social goods' by need, by money or by moral considerations in a just society? Obviously, the answer should be moral considerations. The implication is that the social meaning of goods cannot be the sole criterion to determine distributive justice.

In reply to above challenges, Walzer replies that

> 'personal responsibility plays a part in all these distributive decisions, but their part is mediated, not direct. They shape our understanding of particular goods; they do not serve as general principles of distribution. They are reiterated in each sphere, and so they might be called 'trans-sphere' principles, but they are not transcendent, standing over and above all social goods'.[26]

He believes that the moral argument only happen in reasonable exceptions.[27] Distributive principle in general is constituted by social meaning of goods, yet it is optional to put in moral consideration. For instance, in case of productive employment, Walzer thinks that we should compensate the historical disadvantaged by satisfying their need for job despite of their qualification. But this kind of distribution is an exception. We still use meritocratic or qualifying procedures to distribute jobs in general. [28]

---

25. Amy Gutmann, 'Justice across the Spheres',p.111
26. Michael Walzer, 'Response', in *Pluralism, Justice, and Equality*, p.294
27. Ibid, p.283
28. Ibid.

Besides, he views that the influence of moral consideration usually works not at time of distributing, but after it.[29] For instance, doctors will not refuse to treat patients who should be responsible for their own diseases like smoking too much, or doing risky jobs; here the moral history does not matter when they appear in hospital.[30] However, after the treatment, we can use some measures to avoid irresponsibility, for example pay higher insurance premiums, putting a tax on cigarettes or wine etc.

Walzer seems to agree that the moral consideration as well as ordinary morality do have influence in interpreting the distributive justice. However, once this concession is established, Walzer's theory will face a great challenge that the moral consideration is boundary - crossing and not internal to social meaning of good. It does not fit in the theoretical framework of complex equality. Yet, it really influences the way we think about distributing different goods. This make the power of his theory become debilitated because Walzer stresses that there are many different kinds of social goods (and evil) and each has its own particular criterion of distribution and 'there is no underlying principle standing behind all these distributive criteria'.[31] But if my argument is valid, the idea of complex equality is in doubt.

Furthermore, according to Walzer, 'the meaning of each social goods determines its criterion of just distribution.'[32] This link appears to be suitable only for 'love, divine grace and recognition' in Walzer's list, which would be self-defeating if they were distributed other than by their proper principles.[33] For example,

---

29. I derive this point of view from Wong Fan's Thesis (M.Phil.), 'On Michael Walzer's theory of distributive justice', p.59
30. Michael Walzer, 'Response',p.294
31. David Miller, 'Introduction', p.2
32. Ibid, p.5
33. Ibid.

love should be freely and voluntarily given, otherwise it is not the true love. But this does not mean that if is true for all social goods. Take food as an example. We commonly view it as basic need to stay alive, but no one argue that it should be communally provided and many societies have not drawn the conclusion that starvation must be prevented by public provision.[34] Thus, I share Brian Barry's view that 'I do not see how the social recognition of something as a need entails anything immediately about what justice requires.'[35]

Walzer's response is that 'Spheres' is a metaphor and 'there isn't one social good to each sphere, or one sphere for each good. '[36] This implies that 'the relationship between the meaning of the good and the distributive principle is not a conceptual one.'[37] We should not take Walzer's claim in its strongest and most literal sense. Rather, the real intention behind Walzer's theory,is that the social meaning of good is not intrinsic to the nature of the good, but comes from social construction. Also, he notes that 'some goods are partially provided, hence partially insulated from market control'[38] . He enunciates the point with regard to food.

> 'Consider the easy example of food, which answers, as it were, to very different descriptions (from which different distributions follow) in a time of extreme scarcity and in time of plenty, or at one and the same time for very poor people and for affluent people. Hen soup kitchens and food stamps on the one hand and the grocery

34. Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice', p.72
35. Ibid.
36. Michael Walzer, 'Response', in *Pluralism, Justice, and Equality*, p.282
37. David Miller, 'Introduction', in *Pluralism, justice, and equality,* edited by DavidMiller and Michael Walzer, OUP, 1995, p.6
38. Michael Walzer, Spheres of Justice, p.102
39. Michael Walzer, 'Response', p.282

> store on the other: need communally provided and commodities available on the market. Defenders of complex equality have no difficulty recognizing both.'[39]

This intends to tell us that social good can be constructed in different ways under different conditions, and derive different social meaning with different distributive standards.

Nevertheless,even if the social meaning of some good has been established, the just distribution is not immediately and strictly fall out of it. In Walzer's view, for example, the social meaning of money is exchangeable for other goods. It should be confined to its own sphere (i.e. market) and not allow to influence other distributions which have their own independent criteria of distributions. However, the problem is that 'Money is indeed constituted by a social convention, but it is not a social convention that automatically carries with it any particular understanding of the criteria on the basis of which it should be distributed.'[40] For example, when money is presented as prize, the criterion of allocation is possession of the praiseworthy; sometimes presented as welfare, the criterion will be need.[41] From this point of view, money should be considered as 'a representation of the commensurability of the meanings and values of other goods'.[42] Then, it is unacceptable to adopt Walzer's analysis that social meaning of goods determines its criterion of just distribution because even the social meaning of money has established, it does not uniquely determine what a just distribution is.

---

40. Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice', in *Pluralism, Justice, and Equality*, p.69
41. I cite the example from Wong Fan's Thesis (M.Phil.), 'On Michael Walzer's theory of distributive justice', p.62
42. Jeremy Waldron, 'Money and Complex Equality', in *Pluralism, Justice, and Equality*, p.147

To conclude, I share with as Walzer that social justice is complex and 'mutual respect and shared self-respect' are needed and appreciated in dealing with distributive justice because it may be wrong for us to criticize others' distribution by using our understandings of the social meanings of good that are different from theirs. However, the problem is that though justice requires us to know the social meanings of the goods to be distributed, this does not means that social meanings of goods uniquely determine what a just distributive criterion is.[43] Besides, when we are searching for different distributive principles for different societies, we are likely at the peril of acquiescing in the prevailing ideology that may be wrong, so there is an urgent need for Walzer to justify the source of shared social meanings of goods and show us that once the meaning has established, how just distribution will fall out of it. Otherwise, his theory could hardly survive from implausibility.

---

43. Brian Barry, 'Spherical Justice and Global Injustice', p.71